This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BM
175
K3F78

E22867

5674, a

STANFORD UNIVERSITY LIBRARY

1969

OLD & NEW BOOKS

NH

J

E22867

5674, a

STANFORD UNIVERSITY LIBRARY

1969

NH

C

# Schriften

herausgegeben

vom

## Institute zur Förderung der israelitischen Literatur

unter der Leitung

von

Dr. Ludwig Philippson in Magdeburg,
Dr. A. M. Goldschmidt in Leipzig,
Dr. L. Herzfeld in Braunschweig.

Siebenter Jahrgang: 1861—1862.

---

Dr. Julius Fürst, Geschichte des Karäerthums
bis 900 der gewöhnlichen Zeitrechnung.

---

Leipzig,

# Geschichte

des

# Karäerthums

bis 900 der gewöhnlichen Zeitrechnung.

---

Eine kurze Darstellung

**seiner Entwickelung, Lehre und Literatur**

mit den dazugehörigen Quellennachweisen.

Von

**Dr. Julius Fürst.**

5674,1

Leipzig.

Nies'sche Buchdruckerei (Carl B. Lorck).

1862.

Ho

BM175
K3F78.

# Vorwort.

Im Spätsommer des soeben vergangenen Jahres wurde ich von einigen Freunden lebhaft angeregt, für das „Institut zur Förderung der israelitischen Literatur" eine Geschichte des Karäerthums in möglichst populärer Weise zu schreiben, insoweit durch das treffliche Werk Likkuthe Kadmonijjot von S. Pinsker eine geschichtliche Darstellung möglich geworden sei. Die Arbeiten an meinem Wörterbuche, die erst im vergangenen September abgeschlossen werden konnten, verhinderten mich aber, früher als es wünschenswerth gewesen wäre an die Arbeit zu gehen. Auch entschloß ich mich, die erwähnte Geschichte vorläufig nur bis zum Ende der Entwickelungsperiode (750—900), als des wichtigsten Zeitpunktes, fortzuführen, da die spätere Zeit des Karäismus in Dogma und Lehre nur noch wenig Neues geschaffen, vielmehr besonders das karäische Schriftthum bereichert hat. Auf das karäische Synagogenritual, das in der Weise der algierischen, oranischen, sefardischen, italienischen und anderen Rituale aus einer besondern Sammlung religiöser Lieder bestand, auf die Beschreibung der Sitten und Gebräuche, welche die Karäer großentheils mit den Gemeinden des Morgenlandes theilen, ist hier, als auf Erscheinungen, die eine besondere Darstellung verdienen, keine Rücksicht genommen, da dieselben mit dem Dogma Nichts zu thun haben. In Bezug auf die geschichtliche Behandlung des vorliegenden Stoffes mögen jedoch einige Worte folgen.

# Erſter Abſchnitt.

## Vorgeſchichte des Karäerthums.

Grundprincip. Gegenſatz zur Ueberlieferungslehre. Die Soferim und ihre Gegner. Das Sadukäerthum. Die ſadukäiſchen Gegenſätze. Erſter Lehrſatz der Sadukäer. Die ſadukäiſche Dogmatik. Lehren über Schickſal, göttliche Beſtimmung, Freiheit der Menſchen, Unſterblichkeit der Seele, Lohn, Strafe u. Auferſtehung. Die ſadukäiſche Geſetzesauslegung. Der ſadukäiſche Strafcodex. Sabbatgeſetz. Geſchichtlicher Verlauf des Sadukäerthums. Die Gifre Zedukim. Das Antitalmudiſche bis auf Anan (760). Feſtſtellung des Schrifttextes. Erfindung von Vokal- und Accentzeichen. Maſora, die Schriftauslegung, die neuhebr. Poeſie. Aſche's Nikkud-Buch (400). Acha führt das babyl., Mocha das tiberianiſche Vokal- und Accentſyſtem ein. Ihre Nikkud-Bücher. Moſe ben Mocha. Die Saboräer. Die erſten Gaonen. Die Maſoreten-Schulen. Pinchas ſchreibt ein Sefer Mizwot in Verſen. Chabib. Jonatan als Maſoret und Abſchließer der kleinen Talmud-Traktate. Bibelhandſchriften. Helâli. Große Machaſora. Die Bibelhandſchriften von Jerecho, Damask, Sinaï, Sanbuk. Die Medicin. Aſaf, Jochanan Abu Haſſa Jazid. Maſſar Gavih. Die neuhebr. Dichter. Jannaï Elaſar ben Kalir. Jochanan ha-Kohen. Simon ben Kaiſa. David ben Huna. Joſe ben Joſe. Die arabiſchen Juden ohne Talmud. Beginn des 8. Jahrhunderts. Sadukäiſche Juden. Serini und ſeine Partei. Abu Iſa und deſſen Schriftthum. Die Banu Muſa. Genaï ben Baruch. Frem (Efrajim). Chanocha. Eliſcha. Abi Gedor. Jakob ben Efrajim. Abu-Niſſi Noach. Obadja aus Bazra. Jehuda der Perſer.

300 v. Ch. — 498 n. Chr. und 498—760.

1. Den mächtigen und tief einſchneidenden Widerſpruch, welcher um die Mitte des achten Jahrhunderts gegen das talmudiſche oder ſogenannte rabbiniſche Judenthum in dem alten Babylonien, dem Sitze ſtarker jüdiſcher Anſiedelung und religiöſer Kultur, erhoben wurde, einen Theil der Juden von der Mutterſynagoge losriß und in der Rückkehr zu der Schrift eine eigene ſelbſtbewußte Religionsgemeinde begründete, [illegible]

räerthum, und jene gegen die Tradition Protestirenden führen den Namen Karäer.[1] Der offene Bruch mit den seit einem Jahrtausende entwickelten Gesetzesüberlieferungen, die, zu riesenhaften Massen in den Talmuden aufgethürmt, das jüdische Leben in Satzungen und Bräuchen niederdrückten, hatte seine Quelle in dem tausendjährigen naturgemäßen Widerstreben gegen die Anmaßungen einer bevormundenden Synagoge, die sich allein berufen und ermächtigt glaubte, das offenbarte Wort der Schrift zu deuten und zu mehren. Auch jede andere auf wirklichen oder vermeintlichen Offenbarungsschriften fußende Kirche erregt mit dem Zeitpunkte, da sie ihre einfache naturgemäße Grundlage verläßt und durch herausgedeutete für ihre Machtstellung nothwendig erachtete Satzungen ihre Jünger beherrscht, offene Widerrede oder geheime Widersetzlichkeit, und der entschiedene Widerspruch und die ihm folgende gänzliche Losreißung sind dann nur eine Frage der Zeit und der Umstände. Die von Zeit zu Zeit auftauchenden Ketzer sind einzelne Vorfechter für eine abweichende Lehrmeinung und geben Zeugniß von dem Vorhandensein eines im Stillen lebendigen Gegensatzes. Der Menschen kleinlicher Sinn sieht allerdings in dem Ketzer einen Glaubenshelden und neuen Religionsbegründer, wenn sein Kampf mit der vollgültigen, vorschriftsgemäßen Lehre einen sichtbaren Erfolg gewonnen; er glaubt, daß die Zeit des Gelingens und die Umstände des gelungenen Ausgangs auch die Entstehung und die Geburt der neuen Lehre veranlaßt haben. Allein dem widerspricht die Geschichte. Wie im Christenthume liegen im Judenthume alle Umgestaltungen und Veränderungen herrschender Glaubenslehren und Satzungen, wenn auch ungeboren, in der Kirchen- oder Synagogenlehre selbst, die ihren urthümlichen in der Schrift verzeichneten Weg verlassen hat; die Stifter, die Zeitstimmung, Umstände wie Anlässe sammeln blos die gereifte Frucht. Das Karäerthum hat seine Vorläufer und seine Vorgeschichte. Sein Grundgedanke ist so alt, als die synagogale Satzung und Lehre eine Nebenmacht der Schrift geworden, und ohne die Darstellung seiner Vorgeschichte würde jede Schilderung

2. Das im achten Jahrhundert aufgetretene Karäerthum, dessen Jünger sich „Söhne der Schrift“ nannten und an die Spitze ihrer Gegnerschaft die Rückkehr zur Schrift und somit völlige Verwerfung derjenigen Satzungen und Bräuche aufstellten, welche die Schriftgelehrten (Soferim), die Lehrer der Mischna, des Talmud und deren Epigonen neben der Schrift, diese sogar oft verdunkelnd, eingeführt hatten: alles dies mahnt an den Gegensatz, der sich ein Jahrtausend früher gegen die Mutterſynagoge erhoben.[2] Dieser Gegensatz hatte schon frühzeitig geschichtlich im Sadukäerthume die Verkörperung gefunden, von welcher das Karäerthum nur eine mannigfach umgestaltete Wiedergeburt gewesen war.[3] Ohne Kenntniß des sadukäischen Widerstreites gegen die Ueberlieferungen der Soferim, ohne Anschauung von dem Festhalten der Sadukäer an der Schrift, mit Abweisung und Verwerfung aller nicht darin begründeten Glaubenslehren und Satzungen, würde das Karäerthum geschichtlich nicht verstanden sein und die später selbst für das Judenthum und seine Literatur so bedeutsame karäische Sekte unberechtigt erscheinen müssen. Der unbefangene Einblick in die Entstehungsgeschichte des Karäerthums belehrt uns klar und deutlich, daß nicht das verletzte Recht oder der gekränkte Ehrgeiz des Stifters Anan, nicht die Nothwehr, sich gegen die aus der Schrift geholten Angriffe des Islam auf das Judenthum vertheidigen zu müssen, nicht der islamitische religiöse Zwiespalt zwischen Sunniten und Schiiten es gewesen, welcher inmitten der jüdischen Genossenschaft zur karäischen Sektenbildung reizte, sondern daß nur der im Stillen fortwirkende Riß es war, welchen das Sadukäerthum zuerst im pharisäischen Judenthum verursacht hatte, und daß jene Momente höchstens die förmliche Scheidung begünstigten. Es sollen daher in aller Kürze die sadukäischen verneinenden Glaubenslehren, ihre besonderen Ansichten und Auffassungen der Schrift in rechtslehrger und gebräuchlicher Beziehung, hier anschaulich vorgeführt werden, damit wir bei der Zeichnung des Karäerthums bemessen können, in wie weit letzteres von jenem entlehnt habe.[4]

3. Die oberste Grundwahrheit und der höchste Lehrsatz war den Sadukäern die Geltung der Schrift ohne Zusätze von über-

lieferten Lehren, ohne pharisäische Erschwerungen und angeblich überkommene Erläuterungen und Deutungen. Die Schrift wurde als das heiligste Pfund angesehen, und um diesen Schmuck der Offenbarung nicht zu verdunkeln, hielt man fest am einfachen buchstäblichen Sinne, und folgerichtig mußte sich eine sadukäische Gesetzeslehre entwickeln, welche von der des Pharisäismus ganz abwich.[5] Die strenge Fassung des Schriftwortes geschah aber nicht blos, um pharisäische Erschwerungen abzuweisen, sondern auch um pharisäische Milderungen, die gegen die Buchstäblichkeit des Gesetzes stritten, nicht gelten zu lassen, wie in Bezug auf die mosaischen Strafgesetze berichtet wird.[6]

4. Hinsichtlich des Schicksals und der göttlichen Bestimmung hatten sie in Folge ihres obersten Satzes ebenfalls eine abweichende Meinung. Der Mensch hat nach ihnen vollständig den freien Willen, Gutes und Böses zu thun, Tugend oder Laster zu üben, und die Begegnisse der Menschen, die guten wie die bösen, sind nicht besondere Veranstaltungen der Gottheit, Beschlüsse eines waltenden Schicksals (εἱμαρμένη) oder eines selbstständig waltenden Fatum's, sondern Ausflüsse und Ergebnisse der menschlichen Thätigkeit. Glück oder Unglück schickt nicht die Gottheit nach bestimmten außermenschlichen Beschlüssen, das rechte oder unrechte Handeln des Menschen ist nicht göttliche Bestimmung, nicht durch das Schicksal geleitet und vorgezeichnet, sondern in der freiesten sittlichen Thätigkeit und in deren Handlungen begründet. Das irdische Loos des Menschen ist nur des Menschen Werk und von ihm allein abhängig.[7] Diese Ansicht hielten die Sadukäer für die ursprüngliche in der Schrift, indem Glück und Unglück in derselben nur als Beweise der menschlichen Würdigkeit oder der sündigen Handlung angesehen wurden.

5. Eine weitere abweichende Ansicht des Sadukäerthums war die über die Unsterblichkeit der Seele und über Lohn und Strafe. Der Ansicht über die menschliche Freiheit und über das Schicksal schloß sich zunächst der Glaube an, daß die Seele mit dem Leibe untergehe, insofern sie einen Theil des Leibes ausmache, mithin nach dem Tode oder von Unsterb-

wurde aus der Schrift gefolgert und da die Phariſäer nur künſtlich in der Schrift dafür Stützen finden konnten, ſo wieſen ſie dieſelbe von ſich. In Folge dieſer aus dem Wortſinne der Schrift abgeleiteten Anſchauung leugneten ſie auch den phariſäiſchen Glaubensſatz von einer jenſeitigen Vergeltung, oder die Lehre von Lohn und Strafe, als in der Schrift nicht begründet.[8] Als natürliche Folge leugnete das Sadukäerthum das Vorhandenſein eines Jenſeits (Olam ha-ba), eines Reiches der Seligkeit, und es klingt eigenthümlich, wenn die Phariſäer den Leugnern des Jenſeit den Antheil an demſelben abſprachen.

6. Hieran ſchließt ſich die Abweiſung der Auferſtehungslehre. Der Glaubensſatz der Auferſtehung der Todten (Techijjat ha-Metim) iſt nicht im moſaiſchen Geſetze begründet[9], ſondern eine ſpätere Lehre, die ſich in Folge der Makkabäerkämpfe als Tröſtung für die leidenden Frommen herausgebildet hat. Die früheren während der Leiden im babyloniſchen Weltreiche aufgetauchten dichteriſchen Bilder von dem verzehrenden Feuer eines Strafgerichts über Weltreiche und Völker, von der Tilgung des Elends und der Trauer aller Gedrückten, von dem goldenen Zeitalter, in welchem Thränen und Tod verſchwinden ſollen, die prophetiſchen dämmernden Wünſche, daß die im Kampfe gefallenen Angehörigen Jehova's aus den Gräbern erſtehen ſollen und die Erde ihre ſchattenhaften Leichen gebären ſoll[10], das wurde ſpäter in lebhafter bildlicher Weiſe von der Auferſtehung und Wiedergeburt Geſammtisraels vom Tode[11] und endlich gar als Hoffnung und Glaube überhaupt verheißen[12]. „Die Schläfer der Erde, die verſtorbenen Volksgenoſſen, die Frommen wie die Abtrünnigen, werden erwachen, die Einen zum ewigen Leben, die Andern zu Schande und Abſcheu, zum Gerichte und ewiger Feuerpein.“[13] So lautete bereits das Dogma in der makkabäiſchen Zeit, aber da das poſitive Geſetz nichts davon weiß, und bei der Anſicht von dem menſchlichen Selbſtbewußtſein und den andern oben erwähnten Glaubenslehren dies auch fremdartig erſcheint, ſo wurde auch dieſe Lehre verworfen.[14]

dem babyloniſchen Exil bildete ſich dieſe aus den Anſchauungen des Magierthums hervorgegangene Lehre in dem volksthümlichen jüdiſchen Geiſte aus, ſchlug daſelbſt tiefe Wurzeln und wurde von den Volkslehrern mit ſo vielfachen aſiatiſchen Grundſtoffen durchmengt, daß ein Gegenſatz zu dieſer Entwürdigung des alten reinen Judenthums bei Sadukäern leicht aufkommen konnte.[15] Die ſieben Erzengel, welche vor dem Heiligen erſcheinen dürfen[16], dem Verhältniſſe der ſieben Amſchaspandas zum Urlicht nachgebildet: die angeblichen Wundererſcheinungen vor dem Beginn der makkabäiſchen Kämpfe[17] und bei dem Tempelraub des Heliodor[18], Alles das mußte in den Sadukäern zur Verneinung und Wegleugnung dieſer Lehre führen.[19] Die Erweiterungen derſelben in den Apokalypſen, die angeblichen Engel- und Wundererſcheinnngen vor großen Ereigniſſen und die Ausſpinnung derſelben in den Schulen, wurden als nicht ſchriftgemäß zunächſt verworfen, aber ſodann auch die zerſtreut in der Schrift vorkommenden Elemente, die man bald als bloße Offenbarungsformen, bald als Verſinnbildungen gewiſſer Begriffe anſah.

8. Wichtiger als die Abweiſung gewißer jüdiſcher Glaubensſätze war die ſadukäiſche Anſicht in Faſſung und Auslegung der feſtbeſtimmten moſaiſchen Geſetze und Bräuche, vollends die Verwerfung derjenigen Vorſchriften, für die nur ſchwache Stützen in der Schrift erklügelt worden waren. Die gottesdienſtlichen, häuslichen oder geſellſchaftlichen Bräuche, die ſich allmälig im jüdiſchen Leben eingebürgert hatten nnd für die weder eine perſönliche gewichtige Urheberſchaft noch eine ausdrückliche Schriftſtelle vorhanden war, ſuchten die Soferim, um ſie als Geſetze und Normen zu erhalten, als von Moſe und den Propheten oder von berühmten und angeſehenen Schriftgelehrten überliefert einzuſchärfen und wo es nur anging, wurde in der Schrift dafür eine Andeutung geſucht. Das ganze pentateuchiſche Ceremonialgeſetz wurde bis ins Kleinſte ausgelegt und in den Formen ſeiner Ausführung beſtimmt, hier und da wurde gemehrt oder gemindert, nach Zeitumſtänden erleichtert oder erſchwert. Die Anſicht der Schule ging als alte Ueberlieferung

dung, folgerichtige Gestaltung durch äußere Einflüsse gewesen war wurde bewußt oder unbewußt durch die Soferim als uralt, als von Sinaï her überliefert, gesetzlich unabänderlich festgestellt, kanonisirt und der Weiterentwickelung entzogen. Dieser Mehrung oder Umgestaltung, Erschwerung oder Milderung des Gesetzes, die wieder zu starren Gesetzen geworden, welche das uralte Judenthum nicht gekannt hatte, widersetzten sich nach ihrem obersten Grundsatze die Sadukäer. Sie verwarfen die vorgebliche Behauptung von einer Ueberlieferung und damit die Verbindlichkeit derartiger Erleichterungen oder Erschwerungen in der Lehre des mosaischen Rechts und der heiligen Bräuche und ganz wie später die Karäer gestatteten sie keine Fortbildung und Entwickelung des Gesetzes, sondern nur eine freie Deutung desselben, weil im Grunde die Soferim durch Feststellung ihrer Regeln jede Freiheit der Schriftdeutung abgeschnitten hatten.

9. In den rechtlichen Bestimmungen des mosaischen Gesetzes hielt das Sadukäerthum starr und fest an buchstäblicher Fassung der Schriftworte. Die Erbunfähigkeit der Tochter dauert nach den Sadukäern nur so lange, als sie dem Sohne, nicht aber dessen Nachkömmlingen gegenüber steht. Später mag die Tochter wie im Christenthume und bei den Karäern dem Sohne ganz gleichgestellt worden sein[20]. Das Rechtsverfahren „Zahn um Zahn", ohne Ablösung, wurde strenger gefaßt im Gegensatze zu der pharisäischen erleichternden Lehre von Schadloshaltung und Ersatz.[21] Die Anwendung der Todesstrafe an überführten falschen Zeugen, welche durch ihr Zeugniß den Tod eines Unschuldigen durch das Gericht herbeizuführen die Absicht hatten, soll nach dem buchstäblichen Sinne der Schrift nur bei wirklich veranlaßtem Justizmorde statthaft sein.[22] In gleicher Weise haben die Sadukäer die Verantwortlichkeit der Herren für Schadenanrichtungen der Sklaven[23] und die Beweisführung über Abwesenheit der Virginität[24] bestimmt; bei sonstigen Ausführungen der Gesetze aber nur nach Buchstäblichkeit der Schriftworte entschieden. Wegen der wortgemäßen Fassung der mosaischen Gesetze, die alle Milderung ausschloß und beim peinlichen Rechte zur Härte und Strenge

ſie hätten das Strafrecht in allzuſtrenger Weiſe zuſammengeſtellt und aufgefaßt, ſowie mit Härte und Schärfe gehandhabt.[25]

10. In tempeldienſtlicher Beziehung haben ſie das ſtrenge Sabbatgeſetz auch nicht zu Gunſten der am Tage nach dem erſten Peſachtag darzubringenden Erſtlingsgarbe (Omer) beugen wollen, und geſtatteten nicht das Abmähen von Gerſtenähren am Sabbat, wie ſie ebenfalls den Brauch, die Weidenzweige am Laubenfeſte um den Altar zu ſchwingen und zu zerſchlagen, am Sabbat nicht zuließen.[26] Sie verwarfen die feſtgeſetzte Tempelſteuer für den Opferbedarf (Schekalim), weil ſie die täglichen Opfer nicht als eine Verpflichtung anſahen, wozu das ganze Volk verbunden wäre[27]; ebenſo verwarfen ſie die Waſſer-Libationen (Niſſuch ha-Majim) am Laubenfeſte[28] und ſtellten in Bezug auf ſonſtige Vorſchriften der heiligen Bräuche im Tempel andere von denen der Phariſäer abweichende auf[29]. Von den rituellen Abweichungen der Sadukäer ſteht oben an, daß ſie das Wochenfeſt nach beſonderem Ausdrucke der Schrift beſtimmten, d. h. daß es auf einen Sonntag fallen mußte[30], eine Beſtimmung, die ſpäter im Karäerthume vielfach beſprochen wurde. Die phariſäiſchen Unterſcheidungen hinſichtlich der Unreinheit menſtruirender Frauen[31] überhaupt in Betreff der geſetzlichen Vorſchriften über die Reinigung[32], gaben Anlaß zum Widerſpruch. Sie erſcheinen bald ſtrenger, bald milder als die Phariſäer in den levitiſchen Reinheitsbeſtimmungen, je nachdem das einfach zu deutende Schriftwort zu dieſer oder jener Auffaſſung Anlaß gab. Die ſadukäiſche Strenge in Bezug auf Therefa, d. h. die Unterſuchung der geſetzlich geſchlachteten Thiere in Hinſicht ihrer Lebensfähigkeit und ihrer Fehler, haben ſie wie ſpäter die Karäer ebenfalls verworfen.

11. Gegen den aus der Deutung des Schriftwortes Totafot (Ex. 13, 16) hervorgegangenen Brauch, ſogenannte Gebetriemen (Phylakterien, Tefillin) wochentäglich anzulegen, hatte das Sadukäerthum zwar nichts einzuwenden; aber die ſoferiſchen Einzelbeſtimmungen darüber hielt es für eigenmächtige Anmaßung und

dukäischen Ansichten über drei Vorschriften in Bezug auf die Strenge der Sabbatfeier hier noch besondere Berücksichtigung, da sie bei aller Härte und Unbequemlichkeit von dem Karäerthum aufgenommen wurden. Das erste war das Verbot, am Abende des eintretenden Sabbat Lichter anzuzünden, weil die Schrift (Ex. 35, 3) ausdrücklich das Feueranzünden am Sabbat verbietet. Das Nachtmahl am Sabbat sollte demnach nur im Finstern genossen werden. Gegen diese trübselige Ansicht traten die Soferim auf, indem sie das Lichteranzünden am Sabbatbeginn zu einem Gebot erhoben.[34] Weil der Sabbat nach der Schrift (Jes. 58, 13) Freuden- und Ehrentag sein sollte, so mußte er sich nach den Pharisäern durch Beleuchtung auszeichnen.[35] Ferner das Verbot, die vom Rüsttage her warm gehaltenen Speisen zu genießen, wie überhaupt nach ihnen die Speisen am Sabbat weder zu kochen noch warm zu halten sind. Auch gegen diese sadukäische Ansicht trat der Pharisäismus auf, während später das Karäerthum diese Strenge wieder aufnahm und ein Hinneigen zum Sadukäismus zeigte.[36] Endlich haben sie wegen der schriftgemäßen Heiligkeit des Sabbat für diesen Tag die eheliche Pflicht untersagt, weil auch sonst die Heiligkeit damit verbunden ist (Ex. 19. 10. 15.), und gerade um dieser Strenge willen haben die Pharisäer Dieses geboten.[37] Alle diese Härten haben später die Karäer in gleicher Weise zu den ihrigen gemacht, wie sie denn auch die meisten anderen Lehren aus dem Sadukäerthum entnommen haben.

12. Die trümmerhaften Nachrichten über Lehren und Meinungen der Sadukäer, die Josefos und die neutestamentlichen Schriften, die Talmude und die Kirchenväter uns gelegentlich geben, bilden entschieden nicht den Gesammtinhalt der sadukäischen Glaubens- und Gesetzeslehre, da der Widerstreit gegen die überlieferungsmäßige Auslegung nicht gegen einzelne Ansichten der Soferim, sondern gegen das Ganze ihrer Lehre sich erstreckt hat. Die Schriftsteller seit dem Entstehen des soferischen Instituts bis zur Abschließung des ostländischen Talmud hatten niemals beabsichtigt, den ganzen Umfang des sadukäischen Systems darzustellen; die uns erhaltenen Reste haben wir einzig und allein den geschichtlichen Zeitstimmungen, wo ein Herauskehren des sadukäischen Gegensatzes nothwendig schien, zu verdanken. Wir dürfen annehmen, daß allenthalben wo die Tal-

mude kleinlich und allzugenau die mosaischen Gesetze ausdeuten, oder mit einer Art von Absichtlichkeit die Beobachtung gewisser Formen empfehlen, es in der Absicht eines Gegensatzes zum Sadukäerthume geschieht.[38] Das Bewußtsein von dem oppositionellen Geiste der Sadukäer erzeugte inmitten der soferischen Thätigkeit ganz natürlich die Ansicht, daß jede von dem Sadukäerthum unbestrittene Einrichtung als unbestreitbar schriftgemäß anzusehen sei.[39]

13. Die Geschichte des Sadukäerthums gehört zwar zunächst in eine Geschichte der Entwickelung des Judenthums, aber zum Verständniß der Vorgeschichte des Karäerthums muß hier bemerkt werden, daß diese Partei stets dem Gange der Soferim parallel lief und als deren Gegensatz und Widerstreit sich von Zeit zu Zeit geltend machte. Denn es liegt in der Natur der Sache, daß mit der Einführung der in der damaligen Zeitströmung begründeten Ueberlieferungen, Bräuche und frommen Uebungen der Gegensatz hervorgerufen wurde, der später den Namen Sadukäerthum erhalten hat. Der Mangel an geschichtlichen Mittheilungen über diese Gegnerschaft in der ersten Hälfte der soferischen Zeit kann uns, da über jene Zeiten verläßliche Mittheilungen überhaupt spärlich sind, nicht zwingen, die natürliche Entwickelung unbeachtet zu lassen. Zur Zeit des großen Alexander (333 v. Chr.), soll bereits ein Sadukäer einem Schriftgelehrten gegenüber den Glauben an die Auferstehung der Todten verhöhnt haben.[40] Antigonos, ein Hauptgewährsmann der Ueberlieferung (c. 200 v. Chr.), hatte in seinem Wahlspruche die sadukäische Ableugnung von Lohn und Strafe nach dem Tode zu schwächen gesucht,[41] was jedoch seine Jünger (Zadok und Boëtos) mißverstanden haben sollen.[42] Ben Sira (Sirach) um 300 v. Chr. geißelt die sadukäische Ansicht, daß Gott um das Einzelthun des Menschen sich nicht kümmere, daß Gott der Menschen That nicht richte und strafe und daß das Gebet keinen Bezug zu Gott habe.[43] Um 144—115 v. Chr. war das Sadukäerthum nach den verschiedensten Mittheilungen bereits völlig ausgebildet[44] und es wäre ein Widerspruch gegen die

Gegentheil dieſe nationale Sache allen ſadukäiſchen Widerſtand auf eine lange Zeit gehemmt hat. Von Johannes Hyrkan (135 v.) bis zur Zerſtörung des Tempels (70 n. Chr.) werden uns von den Lehren und Kämpfen der Sadukäer gegen das Phariſäerthum, von ihren wechſelvollen politiſchen Einflüſſen, von ihren gegneriſchen Glaubenslehren und abweichenden Geſetzesauslegungen in Bezug auf das Strafrecht und den Tempeldienſt, auf Ehegeſetze und Bräuche, mannigfache Mittheilungen geboten, die wir bereits berührt haben. Mit dem Aufhören des jüdiſchen Staatslebens hatte der Widerſtreit gegen die phariſäiſche Auffaſſung des Geſetzes blos den Stempel einer eigenen wiſſenſchaftlichen Anſicht, einer Sondererkenntniß bekommen, da für die meiſten Geſetze kein Boden mehr vorhanden war. Die ſadukäiſchen Schriften,[45] deren im Talmud gedacht wird,[46] waren blos Zuſammenſtellungen der moſaiſchen Geſetze im Geiſte des Sadukäerthums, mit Abweiſung derjenigen Glaubenslehren und Geſetzesdeutungen, die vermeintlich nicht im Moſaismus begründet ſeien.[47] Elaſar ben Joſe erklärte in der Miſchna-Periode die ſadukäiſchen Schriften für lügneriſch, weil ſie darin behaupteten, daß die Auferſtehungslehre nicht aus dem Fünfbuche herzuleiten wäre,[48] und man hatte dieſe Bücher daher zu leſen verboten,[49] um die Gemeinde vor Verführung zu wahren. In der eigentlichen talmudiſchen Zeit (von c. 200—500 n.) ſehen wir das Sadukäerthum zur Bedeutungsloſigkeit herabgeſunken. Es bildete keine geſchloſſene Spaltung mehr, da das mündliche Geſetz mit ſeinen zahlreichen Ueberlieferungen Gemeingut der geſammten Judenheit und Lebensbedingung des jüdiſchen Volkes geworden; nur hier und da finden wir einen Talmudlehrer über Faſſung und Verſtändniß eines Geſetzes mit einem Sadukäer ſtreiten, die phariſäiſche Faſſung ſtärker betonen oder zum Gegenſatze kleinlich und ſkrupulös ausſpinnen.[50] Als mit dem Abſchluſſe des oſtländiſchen (babyloniſchen) Talmud (c. 500) die Endſchaft der Ueberlieferungslehre, theils durch Erſchöpfung theils durch äußere Umſtände veranlaßt, herangekommen, waren die Sadukäer freilich nur zerſprengte Reſte der allgemeinen Synagoge gegenüber. Allein der Ueberdruß an den talmudiſchen Lehren, welche bis auf einen ſolchen ſchwindelnden Grad ausgeſponnen waren, daß ſelbſt die Hochſchulen ihre wei-

tere Thätigkeit einstellen mußten, das gänzliche Vergessen und Mißachten der Grundquelle des Judenthums, der Schrift, Alles das mußte nothwendiger Weise die noch vorhandenen Sadukäer zum Gegensatz oder zur Abwendung vom Talmudismus antreiben und zum Studium der Schrift oder anderer Wissensgegenstände hinlenken.

14. Eine andere Seite in der Vorgeschichte des Karäerthums gewahren wir daher von der Zeit der Saboräer [51] bis zum öffentlichen und entschiedenen Auftreten der Karäer (500—760). Wenn früher der rein religiös-gesetzliche und dogmatische Gegensatz sich allermeist geltend gemacht und dieser als Sadukäerthum gegolten, so ist in diesem erwähnten Zeitraume der Gegensatz kein dogmatischer mehr, da er sich bereits erschöpft hatte und fast vollendet war, sondern ein anderweiter äußerlicher gegen den Rabbinismus, welcher sich eigenmächtig zur einzigen und ausschließlichen Geistesherrschaft über die Juden aufgeworfen. In der Saboräer- und ersten Gaonenzeit (bis c. 760) bestand der dreifache Widerstreit gegen den Rabbinismus in der Abkehr von dem unfruchtbaren Talmudstudium, in der Zuwendung zur Erkenntniß des Schriftwortes und in der Richtung des Geistes auf andere Wissensgebiete, ohne daß darum die dogmatische und religiös-gesetzliche Gegnerschaft aufgehört hätte. Die Mißachtung des Talmudismus, oder die Gleichgiltigkeit gegen denselben, war aber eben so wenig wie das frühere Sadukäerthum ein Sichloslösen von der jüdischen Gemeinschaft, ein Aufgeben der heiligsten jüdischen Interessen und Volksbestrebungen; vielmehr hielt man damals wie jetzt bei allem Widerstreit in Lehre, Brauch und Studium lebhaft an der Sache des Judenthums und des jüdischen Volkes fest. In den ruhmreichen Makkabäerkämpfen, in dem Widerstreben gegen das Christenthum, in den letzten leidvollen Kämpfen gegen die römische Weltherrschaft standen Pharisäer und Sadukäer brüderlich vereint und bei den schweren Leiden unter den persischen Königen (Firus, Kobad, Nuschirwan, Hurnisdas, Bahram), bei den wechselvollen Geschicken unter den ersten Bekennern des Islam und bei den grausamen Bedrückungen im byzantinischen Reiche [illegible] die Anhänger und Verächter des Talmud stets zusammen-

bei pharisäisch oder talmudisch gesinnten Gemeinden beamtet waren oder einen solchen Einfluß übten, daß ihre Glaubensansichten und Gesetzesauslegungen ein Gut der Gemeinden wurden.[52]

15. Die Geistesrichtung vieler Männer des Judenthums, welche in dem Zeitraume vom Abschlusse des Talmud bis zu Anan auf fremde nicht talmudisch-erörternde Gebiete der Erkenntniß gelenkt war, ist zunächst aus einer Abneigung gegen die den geistigen Gesichtskreis beschränkende Lehrweise der Hochschulen hervorgegangen, und kann freilich nicht als sadukäisch oder karäisch-ketzerisches Verfahren, sondern nur als ein Streben angesehen werden, die talmudische Discussion abzuweisen und unbeachtet zu lassen. Jedoch zur Vorgeschichte des Karäerthums ist schon darum diese Thätigkeit zu rechnen, weil bekanntlich die Karäer zu allererst den Drang fühlten, zur Erkenntniß der Schrift zurückzukehren, das Verständniß der althebräischen Sprache und die Entwickelung ihres naturgemäßen Sinnes zu fördern. Die erste Feststellung des hebräischen Schrifttextes, die Grundlegung einer Vokal- und Accent-Lehre, die Anfänge der Masora, der Schriftauslegung, der neuhebräischen religiösen und weltlichen Poësie, der Astronomie und der Kalenderkunde haben bekanntlich bei den Karäern zuerst ihre Heimath gefunden, da in den Hochschulen die Schrift und die hebräische Sprache, die Astronomie und die Kalenderkunde keine Lehrgegenstände gewesen. Die schriftstellerische oder sonstige, den erörternden Talmudismus nicht beachtende Geistesthätigkeit dieser Zeit (498—760) ist keine karäische und keine talmudisch-rabbinische, sondern eine solche, zu welcher der vielleicht unbewußt sadukäische oder karäische Sinn hintrieb und welcher daher den zweiten kleinern Theil der karäischen Vorgeschichte auszufüllen geeignet ist.

16. Die vornehmste schriftstellerische Thätigkeit in dieser Zeit war diejenige, welche Einsicht in die Sprache der Schrift, die Lesbarmachung der göttlichen Offenbarungen, die Feststellung des Schriftwortes in Aussprache, Betonung und Verständniß bezweckte, und hierfür traten manche gelehrte Männer außerhalb der mit Ansehen bekleideten Hochschulen auf. Acha in Irak (Babylonien)[53]

zeichen mit Allem was dazu gehörte, und bildete das System dieser Zeichen bis in die feinsten Einzelheiten unter dem Namen Nikkud[55] aus. Dieses älteste Nikkud wird das assyrische oder babylonische genannt[56] und dem tiberiensischen (von Mocha) gegenübergestellt[57]. Es ist dadurch bemerkbar, daß seine Zeichen gewöhnlich nur oberhalb der Buchstaben stehen[58]. Dieses babylonische Nikkud, welches über Vokale und Accente, Dagesch und Rafe, K'ri und K'tib, die masoretische Feststellung des Schriftwortes sich erstreckt haben muß, hat sich in einer unvollständigen Pentateuchhandschrift, in einer Handschrift der großen Propheten und in einer Anzahl Handschriften-Trümmer der zwölf kleinen Propheten, wobei ein persisches Targum, uns erhalten.[59] Dieses Nikkud hielten die babylonischen Juden, vorzüglich aber die Karäer fest, wie sie es noch vor ihrer Trennung überkommen hatten, und als bereits das tiberiensische Nikkud die weiteste Verbreitung und Geltung gefunden hatte, konnten die Karäer sich noch nicht entschließen, ihr altes aufzugeben. Erst im Jahre 957 haben palästinensische Sendboten der Rabbaniten, wie eine nachschriftliche Bemerkung zu einem alten Masora-Bruchstücke berichtet,[60] mit der Bekehrung Krim'scher Karäerfamilien auch das tiberiensische Nikkud eingeführt, so daß das babylonische auch bei den Karäern endlich ganz verdrängt wurde. Die einzige Erhaltung des babylonischen Nikkud in einigen sehr alten Bibelhandschriften verdanken wir also der Zähigkeit, mit welcher die Karäer am alten Systeme festgehalten.[61] Aber auch Acha scheint nicht der allererste Nikkud-Erfinder gewesen zu sein. Um 400 n. Chr. soll, nach einer Mittheilung des Gaon Haja[62] der große Amoräer Asche (gest. 420) ein Buch über die mystische Auslegung des Nikkud geschrieben haben, in welchem bereits über die Kehllaute (אהחע), über die eigenthümliche Aussprache des Buchstaben Resch, über das Zeichen der Härtung (Dagesch) und über die ausnahmsweise unregelmäßige Härtung des Alef in der Schrift durch das Härtungszeichen, über gewisse Alfabet-Normen (At Basch) und über die Nichtaussprache gewisser Consonanten im Texte der Schrift[63] ver-

17. Etwas später als Acha in Babylonien führte Mocha in Tiberias (c. 570) ein: Vokal- und Accentsystem mit anderen Zeichen ein, ausführlicher und umständlicher entwickelt und schärfer die Feinheiten der überlieferten Aussprache und Betonung des Schriftwortes festsetzend. Unter den in Palästina von den Juden bewohnten Städten, als Cäsarea, Sichem oder Nablus, Nazaret, Jerecho, den Ortschaften Galiläa's und den Umgebungen Jerusalem's war Tiberias schon von den talmudischen Zeiten her nicht nur religiöser, sondern auch wissenschaftlicher und gelehrter Mittelpunkt, und von da aus erstreckte sich der Einfluß und das Ansehen bis nach Syrien, Aegypten und Arabien. In Tiberias hatte aus früherer Zeit das Talmudstudium nicht die spitzfindige discussive Form wie an den babylonischen Hochschulen gehabt, und da es einfacher und blos für die halachische Decision betrieben wurde, konnte der Wissenstrieb auf andere Wissensgebiete sich umfänglicher und ausgedehnter erstrecken. Die ersten Elemente und Lehren der Theosophie,[65] die halachischen Zusammenstellungen für die Praxis,[66] der Brauch, für sich selbst die heiligen Urkunden abzuschreiben und die Stichwörter der vorzutragenden Agada am Rande anzumerken, die hebräische Sprache der Schrift zu erlernen und ihre Kenntniß als religiöses Verdienst anzusehen, obgleich von dem Volke das syrische Idiom des Aramäischen (Leschon Surfi) gesprochen wurde, und endlich die Verpflichtung, die Gebete nur in hebräischer Sprache zu verrichten, dies alles mußte bereits früh bei den Gelehrten zu Tiberias das Bedürfniß nach einer genaueren Festsetzung der Aussprache des Hebräischen für das Volk rege machen[67]. Auch hier mochten vielleicht schon vor Mocha und seinem Sohne Mose (c. 590) selbstständige Versuche in Einführung eines Nikkud gemacht worden sein, nur waren Mocha und Mose Verbesserer und Vollender desselben[68]. Zu dem Nikkud-Buche des Mocha, wie zu dem des Acha, gehörte auch die Begleitung des Schriftwortes mit der großen und kleinen Masora, worin über die Schreibung der Wörter mit oder ohne Vokalbuchstaben (Male oder Chaser), über diese oder jene Tonzeichen und über die Tonsylben, über Dagesch und Rafe, über seltene Formen und Wörter über

in alten Bibelhandschriften ersehen kann.[69] Bestimmt zur Förderung des Schriftverständnisses, schrieben beide ihre Nikkud-Bücher wie ihre Masora in der aramäischen Sprache des Volkes, nach den verschiedenen Idiomen von Tiberias und Babylonien, jedoch wurde bei den Vokal- und Accentnamen zuweilen auch das Neuhebräische nicht vergessen.[70] Selbstverständlich kann bei diesen Neubegründern oder wenigstens Ausbildnern der Vokal- und Accentlehre, der Masora und der grammatischen Anfänge von einem wirklichen Karäerthum nicht die Rede sein und wenn ein alter karäischer Schriftsteller[71] in karäischer Weise Acha und Mocha zu Schülern Anan's macht,[72] da die Karäer keinen Vorgänger Anan's gelten lassen, falls derselbe einmal zu ihrer Partei herüber gezogen worden sein sollte, so lernen wir blos daraus, daß diese zwei immer zusammen genannt zu werden pflegten.[73]

18. Gegen Ende des 6. Jahrhunderts war in Babylonien wie in Palästina eine größere Regsamkeit in den jüdischen Studien eingetreten. Die Saboräer hatten bereits das große Talmudwerk völlig abgeschlossen und theilweise ergänzt (bis 589), die Hochschulen zu Sora und Pumbadita wurden wieder eröffnet (589), dort mit dem ersten Gaon Mare ben Huna, hier mit Chanan aus Aschikia, und in Tiberias wurde in der Masoretenschule wie in den Lehrhäusern des Talmud- oder Halachastudiums rüstig im Sammeln und in Anordnung alter Mischna's und Barajta's unter besondere Klassen und Gattungen fortgefahren.[74] Nach Mocha und seinem Sohne Mose werden uns in sehr alten Bibelhandschriften und in Ben-Ascher's Nikkud- und Masorawerk[75] von einem Haupte der Masoretenschule mit Namen Pinchas zu Tiberias (c. 600) Mittheilungen über dessen Nikkud und Masora in weitester Bedeutung gemacht[76]. Das tiberiensische Haupt der Masoretenschule, der als Gewährsmann genannte Pinchas, hatte nicht blos ein Nikkud- und Masorawerk über die ganze heilige Schrift verfaßt, wie aus den Anführungen zu ersehen ist, war nicht blos eine alte Autorität in der richtigen Lesung und in dem bessern Verständniß des Schriftwortes, sondern auch der erste, welcher den Umfang der mosaischen Vorschriften in gereimten, neuhebräischen Versen dargestellt hat, vielleicht nur nach Art der spätern Asharot

um dem Volke übersichtlich die Gebote in einer besser zu behaltenden Form klar zu machen. Nach einer Probe aus diesem Lehrgedichte des Pinchas, welches Ben Jerochim in seiner Streitschrift gegen den Gaon Saadja anführt und das später Hadassi ergänzt, ist ersichtlich, daß er nicht streng der pharisäischen Schriftdeutung, vielmehr zuweilen der sadukäischen gefolgt ist, wie in der Bestimmung des Wochenfestes für einen Sonntag, und man kann daraus mit Recht schließen, daß die grammatischen und masoretischen Studien mit der Heranbildung der neuhebräischen Dichtung zusammenhängt und daß die Träger dieser Studien, wenn auch nicht Karäer im eigentlichen Sinne, doch dem Rabbinismus nicht ganz huldigten oder wenigstens sich von ihm nicht leiten ließen[77]. Der ältere Zeitgenosse Saadja's, (Ben Jerochim) bezeugt, daß der Fajjumite dieses Werk eines alten Rabbaniten gekannt und dennoch die in diesem Verse ausgesprochene Ansicht verworfen habe, und Hadassi theilt mit, daß die Gelehrten Keiruwan's aus Gegnerschaft wider die Karäer diesen Vers aus dem Werke eines berühmten rabbanischen Vorfahren gestrichen und weggetilgt hätten[78]. Gleichzeitig mit Pinchas war Chabib (c. 600) in Babylonien ein Masoret und mag eine Masora geschrieben haben, wie aus Anführungen in Handschriften ersichtlich ist[79].

19. Unter den vorgeführten tiberiensischen Masoreten um 600 verdient aber noch ein gewisser Jonatan (c. 600), der in den erwähnten Bibelhandschriften nach Mocha, Mose ben Mocha und dem Schulhaupte Pinchas als Gewähr für Vokal- und Accentsetzuug wie für Masora angesehen wird, in Betracht des damaligen Schriftthums besondere Beachtung[80]. Seit Abschluß des sogenannten jerusalemischen Talmud zu Tiberias (352)[81], war das Bedürfniß fühlbar gewesen, die zerstreuten überlieferten Gesetzesbestimmungen (Halacha's), die in alten Mischna's und Barajta's oder in sonstigen Sammlungen sich erhalten hatten, unter gewisse Gattungen und Klassen zu ordnen, nicht gerade als Norm und Anleitung für die thatsächliche religiöse Uebung, da häufig diese Halacha's in der Praxis keine Anwendung mehr finden konnten, sondern um die zusammengehörigen Halacha's der jüdischen Vorzeit

einfachen nicht durch spitzfindige Discussionen getrübten Mischnaerklärung, in seiner Kürze nnd in seinem geringen Stoff an Rechtsfällen, führte auf die Richtung hin, für einzelne Fächer Halacha-Sammlungen zu veranstalten, zumal für die palästinischen Agada's (Agadot Erez Israël) besondere Sammlungen bereits vorhanden waren. In Betracht dessen entstanden, wie ich bereits früher[82] mitgetheilt, die kleinen Talmudtraktate, genannt Massichtot Kethannot, auch apokryphische Mischna's (Chizonijjot) genannt, weil sie den Apokryphen gleich den Nachwuchs einer vorangegangenen reichen Ernte bilden.[83] Diese schon von Simon Kahira (742) als sehr zahlreich bezeichneten Halacha-Sammlungen[84] sind in der Hochschule zu Tiberias, nachdem dieses wieder von c. 400 an Sitz des jüdischen Studiums und Wissens geworden, allmälig bis c. 600 entstanden, und derjenige welcher diese Klasse des Schriftthums mit dem Traktat Soferim abgeschlossen hat, war der auch als Masoret erwähnte Jonatan. Der ungenannte Verfasser von einer Reihenfolge der Mischna- und Talmudlehrer (Seder Tannaïm) nebst einer kurzen Geschichte der Ueberlieferung u. s. w. um 885, nennt ausdrücklich unseren Jonatan den Abschließer (Sof) dieser Traktate.[85]

20. Die talmudische Abhandlung Soferim, die letzte der angesammelten kleinen Traktate[86], aus 21 Kapiteln oder aus 216 Halacha's bestehend, eignet sich vollkommen für eine Zeit, in der sich die Sorgfalt für Herstellung korrekter Bibelhandschriften, für Feststellung der Regeln über Masora, für das Ritual des Vorlesens aus der Schrift an Sabbaten, Fest- und Fasttagen, für den Synagogenritus und für die Gebetordnung kund giebt, vorzüglich für eine solche Zeit, in der die Grundfäden zu dem vielfach verschlungenen Gewebe einer synagogalen Poësie bereits sich allenthalben zeigen. Es finden sich in dieser Halacha-Sammlung, im Geiste der talmudischen Richtung zusammengestellt, Masora-Bestandtheile in fester Ausprägung, Namen einiger Accente, Vorschriften über die Gestalt der Buchstaben und über die Schreibmaterialien, über Schreibung der Gesetzrollen, der Rollen Ester, der Phylakterien und der Mesusot, in Bezug auf das Synagogenritual schon alfabetisch verfaßte Gebete, Bruchstücke von akrostichi-

ſchen Dichtungen und Gebetformeln mit neuhebräiſchen Wortgeſtaltungen, ſogar Spuren von bereits untergegangenen Gebeten und Geſängen, ſo daß das Soferim-Buch ſowohl von dem ſchon vorhanden geweſenen Nikkud ſammt Maſora, als auch von einer ſchon ſich geſtaltenden neuhebräiſchen religiöſen Poëſie Zeugniß ablegt[87].

21. Mit Abſchluß der kleinen Traktate, der letzten Nachſproſſen des talmudiſchen Geiſtes, hörte das Talmudſtudium in Tiberias faſt ganz auf oder führte nur ein ſo kümmerliches Leben, daß es ganz unbeachtet blieb. Selbſt der jeruſalemiſche (tiberienſiſche) Talmud wurde an den babyloniſchen Hochſchulen von den Saboräern und Gaonen wenig beachtet, wiewohl er ihnen geordnet vorgelegen, und noch härter traf dieſes Schickſal den Nachwuchs, die kleinen apokryphiſchen Traktate. Die jeruſalemiſchen Talmudſtücke zur Ordnung Thohorot, ſpäte rauch die zur Ordnung Kodoſchim und der größte Theil der kleinen Traktate, gingen aus dieſem Grunde ganz verloren, da das Talmudſtudium ſich in Babylonien concentrirte und die dortigen Hochſchulen alle Geltung und alles Anſehen an ſich riſſen. Die geringe Geltung der Paläſtinenſer in Sachen der Ueberlieferung und ihr ſchließliches Aufgeben des Talmudſtudiums haben die Karäer als Gegnerſchaft wider die Ueberlieferung angeſehen, ſo daß der ungenannte Verfaſſer der Schrift über die Spaltung zwiſchen Karäer und Rabbaniten, genannt „Chilluk“ (c. 1150) die Paläſtinenſer (Jeruſchalmijjin), wie die früheren Sadukäer, Boëtuſäer und Schammaïten (שמוחין) als Ahnen ihrer Genoſſenſchaft angeſehen hat[88]. Als Entſchädigung dafür wurde Tiberias in Bezug auf Verſtändniß des Schriftwortes und Schriftſinnes, auf Nikkud und Maſora, auf ſynagogale Poeſie uud Einrichtungen tonangebend, ſo daß Mocha's Vokal- und Accentſyſtem, die tiberienſiſche Maſora und die paläſtiniſchen Muſterhandſchriften ſich ſchnell Geltung verſchafften. Mit dem Beginne des ſiebenten Jahrhunderts, als die zwei Syſteme des Nikkud, das babyloniſche und tiberienſiſche, ſchon ausgebildet[89] und auch die Maſora,[90] die Namen der Vokale und Accente[91] nach den zwei Sitzen jüdiſcher Gelehrſamkeit verſchieden waren.

die palästinische Masora ganz zu entscheiden, oder die babylonische nach derselben zu ergänzen und zu berichtigen, oder endlich die bedeutenden Abweichungen hervorzukehren.[92] Nach dem Vorgange von Acha und Mocha, Mose ben Mocha und Chabib, Pinchas und Jonatan, welche Bibelhandschriften angefertigt und ihnen Masora's und Nikkud's beigeschrieben hatten, entstanden im Laufe dieses 7. Jahrhunderts in Ortschaften Babyloniens, Syriens und Palästina's mustergiltige Bibelhandschriften, mit Nikkud und Masora versehen, die eine große Bedeutung gewonnen haben.

22. Die Reihenfolge eröffnet gerade um 600, wie ausdrücklich von Sakkuto berichtet wird,[93] die zu Hilla,[94] einer in der Nähe der Ruinen des alten Babel erbauten Stadt, angefertigte, mit den tiberiensischen Vokalen und Accenten, Masora und Nikkud-Scholien versehene Bibelhandschrift, die bis 1500 als kostbarer Rest aus alter Zeit und als Quelle galt, auf die sich Masoreten und Grammatiker beriefen[95]. Im 11. Jahrhundert kam diese Handschrift, die Haja um 1000 noch in Babylonien gehabt, nach Leon in Spanien; als um 1186 im Königreich Leon eine große Judenverfolgung ausgebrochen war, hatte man sie von da nach Toledo gebracht, wo sie der Grammatiker Jakob ben Elasar benutzte. Aus ihm schöpfte wiederum David Kimchi, bis sie um 1590 Abraham Sakkuto in Afrika wiederfand. Neben der Helali-Handschrift waren noch andere babylonische Bibelhandschriften von Geltung und Ansehen.[96] In Syrien entstanden (c. 650) ebenfalls mustergiltige und werthvolle Bibelhandschriften, von denen zwei, das große Kyklikon (Machasora)[97] und die damaskenische Bibelhandschrift[98] in dem masoretischen Schriftthum als mustergiltig angeführt werden. In Palästina waren mehrere Bibelhandschriften zur Geltung gekommen,[99] besonders aber wurden hervorgehoben die Handschrift von Jerecho, Jerusalem und Sanbuk, denen sich eine sinaïtische anschloß.[100]

23. Nächst dem Studium der Sprache der Schrift und neben Masora, Nikkud ꝛc., mit Beiseitelassung des Talmud, neben der Darstellung der mosaischen Vorschriften in neuhebräischen Reimen hatte man sich auch der Heilkunde zugewandt. Asaf ben Berechja aus Jerecho

und daher Jerechoni benannt[101] schrieb (um 630) ein Buch über die Heilkunde, das bald Midrasch Refuot, bald Sefer Refuot, bald Sefer Asaf genannt wird[102], von Ibn Koreisch, Haja, Eliëser ben Natan (1140), David Kimchi und Rachmani erwähnt wird und noch jetzt, mehr oder weniger verstümmelt, handschriftlich vorhanden ist[103]. Die Anführungen aus diesem in neuhebräischer Sprache verfaßten Werke belehren uns, daß der in Jerecho lebende Arzt zuerst Geschichtliches in der damaligen sagenhaften Weise gegeben. Den späteren griechischen medicinischen Schriftstellern folgend erzählt er von dem ersten Heilkünstler Asklepios (Aeskulap), wie er mit 50 ägyptischen Priestern eine Wanderung über Indien hinaus gemacht habe, um den Lebensbaum und die Heilkräuter zu finden und wie er sammt seinen Genossen durch Feuer zu Grunde gegangen, so daß die Heilkunst bis zur Zeit des Ardschir Babagan (240—271), d. h. bis Samuel habe feiern müssen. Asaf beginnt von da an die berühmten Aerzte aufzuzählen.[104] Sodann spricht er über den Kosmos und über die vier Elemente, über die Eigenschaften der Dinge,[105] über die stärkende und heilende Kraft der Weine, wobei er als Palästinenser die Weine des Libanon, Chermon, Karmel, der Efrajim-Gebirge und Jerusalems für die Heilverwendung rühmt,[106] und endlich behandelt er auch die Diagnostik, spricht über Fieber, Aussatz, Lähmung, Diätetik für jeden Monat im Jahre, über die Namen der Krankheiten und ihre Heilung, über die Lebensessenz, über den Heiltrank Samuels u. s. w.[107] Die sogenannte Geschichte der Heilkunde mit dem bunten Sagengemisch hat ein späterer Abschreiber des Asaf-Buches als Einleitung vorgesetzt, entnommen aus einem alten Asaf-Buche selbst, das wiederum diese Partie aus einem Sefer Schem ben Noach gezogen und dieselbe in der Aufzählung der Heilkünstler weiter fortgeführt hat. Hierbei ist Asaf nicht vergessen, der den Beinamen ha-Jehudi führt, weil Hippokrates ha-Makdoni vorangeht[108]. In gleicher Weise hat ein anderer Arzt zu Jerecho (c. 650), Jochanan ben Sabda genannt[109], ein Sefer Jochanan ha-Jerechoni[110] genanntes Buch über die Heilkunde geschrieben, welches sich in einem späteren aus Asaf's Werk und anderen [illegible] erhalten hat.[111] Nächst

Asaf und Jochanan unter byzantinischer Herrschaft trat unter islamitischem Einflusse der jüdische Arzt Abu Hassa Jazid zu Jemama um 650 auf, als gerade der dritte Khalif Osman ben Affan regierte.[112] Im Jahre 683 unter dem Khalifen Merwan blühete zu Bazra am Tigris der berühmte jüdische Arzt Massar-Gâwih, welcher die medicinischen Pandekten des Presbyter Ahron (Arztes in Alexandrien zur Zeit des Kaisers Heraklius), 32 Abschnitte umfassend, aus dem Syrischen ins Arabische übersetzte[113]. Bazra war bereits eine große Bildungsstätt eder Islamiten nächst Kufa und nicht nur die Muatazililen sind dort entstanden, sondern auch Anan, der Begründer des Karäerthums war dort geboren und von da aus hatte er seine ersten Freunde und Anhänger zu sich herübergezogen.

24. Die Beschäftigung mit der Erkenntniß der hebräischen Sprache und der heiligen Schriften, wodurch Nikkud und Masora, Musterhandschriften der Bibel und Schriftauslegungen entstanden sind, bildet an sich freilich keinen Abfall vom Talmudismus und Rabbinismus. Für jene Zeiten aber, in denen an den Hochschulen Babyloniens nur der Talmud Gegenstand der Lehrthätigkeit war, konnte man den ausschließlichen außertalmudischen Arbeiten eine indirekte und schwache Mißachtung der Ueberlieferung ansehen. Dasselbe gilt von dem Betreiben der Heilkunde als besondere vom Talmudismus abgelöste Wissenschaft, von den auf diesem Gebiete verfaßten (Asaf, Jochanan) oder übersetzten Schriften (Massar-Gâwih). Aus der Beschäftigung mit der hebräischen Sprache ging die Benutzung des Hebräischen zu schriftstellerischen Darstellungen hervor, und nicht nur in der Masoretenschule zu Tiberias schrieb man außer der aramäischen Volkssprache zugleich hebräisch, sondern auch in anderen Städten Palästina's wie in Jerusalem und Jerecho, schrieb man Fachbücher schon in einem schönen Neuhebräisch, wie wir es von Pinchas, Asaf und Jochanan wissen. Die weitere Folge dieser außertalmudischen Studien und des Sichversenkens in die erhabene althebräische Dichtung war die Weiterentwickelung der neuhebräischen Poesie, nach dem Muster der Syrer, indem der hebräische Sprachschatz in gemessene Verse mit Reimen

Sprache bearbeitet und gestaltet wurden. Schon im 6. Jahrhunderte waren, wie wir aus dem Soferim-Buche ersehen, künstlich geformte Gebete für die Synagoge und für das Haus in Umlauf, um 600 schrieb man schon eine Art Sefer Mizwot in neuhebräischen Reimen, und die Verbreitung der Kenntniß des Hebräischen spornte natürlich zu weitern dichterischen Gestaltungen irgend eines Stoffes an. Zur Verschönerung und zur Erweiterung des Gottesdienstes benutzte man die große Anzahl der palästinischen Agada's und Midraschwerke, die seit drei Jahrhunderten in volksthümlichem Geiste sich herausgebildet und festgesetzt hatten, und man verarbeitete sie in gemessenen und gereimten, in Form und Inhalt von der biblischen Poësie abweichenden Versen. In der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts, noch unberührt von arabischer Sprache und Dichtung, finden wir zuerst Jose ben Jose in Palästina, welcher in seiner synagogalen Poësie nach dem Muster gewisser Psalmen blos die alfabetischen Versanfänge hat. In gekünstelter Form mit Reimklang trat daselbst der synagogale Dichter Jannaï auf, der für gewisse Sabbate die Agada in gereimte Verse brachte, der Sprache aber durch harte und seltene Neubildungen Gewalt anthat. Ihm folgte sein Jünger Elasar ben Kalir (oder ha-Kalir) aus Kirjat Sefer bei Chebran, der über 150 liturgische Stücke in schwerfälliger, dunkler und harter Sprache verfaßt hat, welche aber dennoch schon eine große Verbreitung auch in Aegypten und Babylonien gefunden, weil sie den größten Theil des agadischen Schrifthums in höchst gekünstelten Versen wiedergegeben haben. In gleicher Weise mochten Jochanan ha-Kohen (in Jerusalem) und in Babylonien Simon ben Kaifa und Dawid ben Huna für den Gottesdienst gedichtet haben.[114] Für andere nicht synagogale Gegenstände wurde das Neuhebräische in den eigenthümlichen grammatischen Gestaltungen nicht nur in Prosa gebraucht, wie man aus den hebräischen Namen im Nikkud und in der Masora[115] und den weniger schwerfälligen medicinischen Schriften des Asaf und Jochanan sehen kann, sondern die Lehre von den Vokalen, den Accenten und der Masora scheint ebenfalls in schwerfälligen Versen mit Reimklang schon bearbeitet worden zu sein, wie man mit Recht aus den Arbeiten der nächsten Folgezeit schließen muß.

25. In der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts begann der Einfluß des Arabischen sich geltend zu machen, zunächst in den schon früher von Arabern bewohnten oder zuerst eroberten Ländern, wie wir es bei den Aerzten Abu Hassa Jazid und Massar-'Gâvih gesehen haben. Die eigentlichen arabischen Juden waren bereits seit zwei Jahrhunderten so ganz arabisirt worden, in Sitten und Bräuchen, in der Vorliebe für Stammessagen und Genealogien, in dem Trieb zur Poësie und zu poëtischen Wettkämpfen so sehr Araber, daß sie den Völkern Arabiens den Monotheïsmus, die Schrift, die Lehren des Judenthums und die Traditionen mittheilen und die Anreger und Mitwirker bei der Entstehung des Islam werden konnten.[116] Für unsern Zweck genügt die richtige Folgerung, daß derjenige Theil der Juden, welcher sich der aufgehenden Sonne des arabischen Schriftthums zugewendet oder die reiche klangvolle arabische Volkssprache sich so ganz und gar angeeignet hatte, daß er alle seine Geistesarbeiten nur im arabischen Gewande mitzutheilen sich geneigt fühlte, als ein sich vom Talmudismus Abwendender anzusehen ist, weil das Talmud- oder Traditionsstudium jener Zeiten noch jeder andern geistigen Beschäftigung widerstrebte. Ist es geschichtlich unbestritten, daß die Karäer als solche zu allererst mit sprachgemäßer Erklärung und Deutung der Schrift und daher mit Nikkud und Masora, mit Grammatik und Wörtererklärungen des Althebräischen, mit religiöser synagogaler Poësie und mit grundrißlichen Handbüchern über die mosaischen Gesetze, mit Anwendung, Benutzung des Aramäischen, Neuhebräischen und Arabischen für außertalmudische Gegenstände uns entgegentreten, so können dieselben Erscheinungen vor der förmlichen Spaltung naturgemäß nur als vorgeschichtliche Momente des Karäerthums neben der fortwuchernden sadukäischen Gegnerschaft betrachtet werden.

26. Ich komme nun zu dem achten Jahrhunderte, in welchem der seit lange vorhandene Gegensatz zu dem sogenannten rabbinischen Judenthum, zuerst als Sadukäismus zu einer Spaltung und Abtrennung von der rabbanitischen Partei geführt hatte, und als Widerstreit gegen den die ganze Judenheit beherrschenden, das religiöse, sittliche, civilrechtliche und schriftstellerische Leben einengenden Talmudismus aufgetreten ist. Schon beim

Beginne deſſelben gab es eine Anzahl Juden, welche im Sinne des früheren Sadukäerthums ſich von dem Joche der beengenden Ueberlieferungslehren frei machten, nur das von der Schrift gebotene feſthielten und ſo einem Karäerthume huldigten, bevor noch der Name dafür geprägt worden war. Die Anhänger des Talmud belegten ſolche Andersdenkende mit dem gewöhnlichen Schimpfnamen Minin (Ketzer), ein Name, den ſie auch den Verwerfern und Verächtern der Schrift beilegten, wenngleich die Unterſchiede zwiſchen beiden damals ſchon recht klar waren. In einer Anfrage an den Gaon Natronaï ben Nechemja (718—20) ſagt er: „Wir ſehen wohl, daß dieſe Ketzer (Minin), von denen die Rede iſt, ganz anderer Art ſind als die ſonſt gewöhnlichen. Alle ſonſtigen ketzeriſchen Juden verwerfen blos die Ueberlieferungen der Weiſen, wie z. B. die Traditionslehren über die Arten des unerlaubten Fleiſchgenuſſes (Terefot), die rabbiniſch eingeführten zweiten Feiertage, die zweite Klaſſe der Verwandtſchaftsgrade u. ſ. w., ſonſt aber halten ſie an den Worten des Geſetzes und der Schrift und beobachten die Grundlehren des Judenthums. Jene aber, von denen mir mitgetheilt wurde, verwerfen die Wurzeln des Geſetzes, heirathen in verbotene Verwandtſchaftsgrade hinein und erzeugen Baſtarde, entweihen die Sabbate u. ſ. w.“[117] Aus der Mitte dieſer ſadukäiſchen traditionsfeindlichen Parteien, die in Babylonien wie in Syrien und Paläſtina innerhalb der Judengemeinden vorhanden waren, ſtand ein gewiſſer Serini[118] d. h. ein aus Serin oder Sirin in Untergaliläa Stammender[119], in Syrien um 720 auf, der als Reformator die Rückkehr zur Schrift predigte, die Losſagung von den talmudiſchen oder ſogenannten überlieferten Satzungen verlangte, und als geweiheter Anführer zur Erlöſung des Volkes, als ſogenannter Meſſias alle Israeliten aufforderte, in ihr altes Vaterland zurückzukehren und die Araber daraus zu vertreiben. Viele Tauſende folgten ſeiner Freiheitsfahne, ließen ihre Güter in den fremden Ländern, in welchen ſie zerſtreut weilten, zurück und ſelbſt die Juden Spaniens waren entſchloſſen, ſich um den ſyriſchen Meſſias zu ſchaaren, ohngeachtet ſie wohl wußten, daß der Statthalter Anbaſa die Güter der Auswandernden für

Der Meſſianismus, worunter man

damals nur den Beruf verstand, diese oder jene Reformen im Judenthum einzuführen, oder das alte schriftgemäße Judenthum im Gegensatze zu spätern Ueberreicherungen hervorzukehren, betrachtete man innerhalb des Talmudismus nur als Irrlehre und die Schwärmerei, Israël aus dem Elend in das Land der Väter heimzuführen, war nur nebensächlich, und man nannte einen solchen Führer, der sich zum Messias aufgeworfen, nur Irrlehrer (Matheh) und nicht lügenhaften Messias (Pseudomessias). Als unserem Serini die Heimführung der Israëliten nach Palästina mißlang und er über sich und seine Anhänger nur Elend und Bedrückung gebracht, blieb der größte Theil seiner Anhänger noch bei dem von ihm erneueten Sadukäismus, und nur ein kleiner Theil, der Scham und Reue über seine eigene Leichtgläubigkeit empfand, wollte in den Schooß des talmudischen Judenthums zurückkehren. Aus den Anfragen syrischer und anderer Gemeinden an den Gaon Natronai zu Pumbadita (720), wie es mit den zu den Ueberlieferungen der Weisen zurückgekehrten Ketzern (Minin) zu halten sei, ob sie die Proselytentaufe zu empfangen hätten, oder ob sie noch als Juden anzusehen seien, und mit Reue und Buße und mit dem Versprechen, nach talmudischer Vorschrift zu leben, in die jüdische Gemeinschaft wieder eintreten könnten, ersehen wir klar und deutlich, daß der Abfall ein sadukäischer oder karäischer war. In der Antwort Natronaï's, worin er diese Ketzerei der Seriniten nicht als völligen Abfall vom Judenthum angesehen, wird als Quelle derselben die Verleugnung der Tradition angegeben und insbesondere aufgeführt: Die Abweisung der nicht schriftgemäßen Gesetze über Therefa, d. h. der rabbinischen Vorschriften über das Untersuchen (Bedika) der gesetzlich geschlachteten Thiere, und über die Beurtheilung derjenigen innern Krankheiten derselben, wodurch der Genuß solcher Thiere verwehrt wird. Ferner die Zurückführung des sogenannten Achtzehn-Gebets (aus 18 Benediktionen bestehend), das vorzüglich Tefilla (Gebet) heißt, auf die alten und ursprünglichen Gebete, sowie die Verfügung, daß das Gebet sonst der freien Herzensergießung anheim zu geben sei. Sodann die Gestattung, den von Nichtjuden berührten Wein zu trinken, was der Talmud wegen der Möglichkeit, daß derselbe götzendienerisch verwendet sein könnte,

streng untersagt. Weiter die Gestattung, an jedem zweiten Feiertage, der nur durch die Ueberlieferung der Weisen eingeführt wurde, zu arbeiten und überhaupt ihn als Werktag anzusehen. Die rabbinischen Vorschriften über bestimmt formulirte Ehepakten, Ketuba (Geschriebenes) genannt, ohne welche Schrift die eheliche Verbindung gar nicht stattfinden soll, haben sie als nicht mosaisch verworfen. Endlich verwarfen sie ebenso die nach dem Talmud bestimmt formulirten Scheidebriefe als eine eigenwillige Feststellung, welche die Schrift der freien Fassung überlassen habe.[120] Diese hervorgekehrten Ketzereien der Seriniten sind aber nur beispielsweise Angaben, da in den Ausdrücken, „sie verwarfen die Satzungen der Weisen" oder „sie handelten nicht nach den Vorschriften unsrer Lehrer", offenbar eine vollständige Verwerfung der soferischen Ueberlieferung und in Folge dessen eine Anhänglichkeit an den Sadukäismus liegt.

27. Nach Serini in Syrien (st. 720) stand zu Isfahan in Persien ein Reformer und sogenannter Messias auf, der zwar seine Messianität durch kriegerische Vorkehrung für die Befreiung Israëls und durch einige asketische Anordnungen sein sadukäisches Schisma getrübt, im ganzen jedoch nur Sadukäisches gelehrt hat. Abu Isa[121] Ishak ben Jakub Obeid-Alla[122] el-Isfahani[123] trat in seiner Geburtsstadt Isfahan um 745, unter dem letzten Khalifen der Omajjaden, Merwan II., als Reformer und messianischer Befreier auf[124]. Berühren wir nur kurz seine messianische Wirksamkeit, sein Vorgeben, der letzte Vorläufer und Gesandter des Messias zu sein, die Benutzung der Empörungen und Zerrüttungen im Khalifenreiche, um als kriegerischer Messias in dem Zeitraum von 745—755 mit 10,000 Anhängern gegen die islamitischen Heere zu kämpfen, seines und seiner Anhänger endlichen Untergang in Rai im Gebiete Chorasan, und überlassen wir das Ausführliche der allgemeinen jüdischen Geschichte.[125] Hier haben wir es mit seinen Dogmen und Lehren zu thun, in denen man die fortwirkenden sadukäischen Ansichten erkennen kann und die nothwendig zur Vorgeschichte des Karäerthums gezogen werden müssen. Abu Isa wich in den meisten Satzungen der Schrift von der talmudischen Fassung derselben ab, oft aber auch von der

Schrift selbst zu Gunsten einer überspannten Askese. Die wenigen Andeutungen, die wir über seine Lehren und Meinungen erfahren, beschränken sich auf folgende: Im Sinne der Sadukäer solle die Ehescheidung auch für den Fall des Ehebruches verboten sein, weil der Ehebund nach der geistigen Fassung vieler Schriftstellen ein ewiger sein muß.[126] Die Schrift (Gn. 2, 24) scheint in ihrem ersten Ausspruche über die Ehe einen unauflöslichen Bund zu meinen und die häufigen Vergleichungen des Bundes zwischen Israël und Gott mit dem Ehebunde, und der Ausspruch des letzten Propheten Malachi (2, 15 16), daß Gott die Entlassung des Weibes haßt, weist hinlänglich darauf hin, daß die Zulassung der Ehescheidung bei Ehebruch nur eine Nachgiebigkeit für den sinnlichen Menschen ist[127]. Die Festtage verordnete er nach dem Sonnenjahre zu feiern, nicht aber der Gewohnheit der Rabbaniten gemäß nach dem Mondjahre, und zwar soll diese Anordnung von den Rechabiten entlehnt sein, die wie die alten Araber den Kalender nach dem Sonnenjahre eingerichtet haben sollen[128]. Er verbot seinen Anhängern nach dem Vorbilde der Rechabiten den Genuß des Weines, woran auch das Verbot des Genusses des Fleisches geknüpft wurde[129]. Er hielt fest an dem vom Talmud und von den Rabbaniten vorgeschriebenen sogenannten Achtzehn-Gebet (aus 18 Eulogien bestehend), sowie an dem Ausrufen des Sch'ma mit den drei dazugehörigen Eulogien, und verpflichtete seine Anhänger, diese streng zu befolgen. Aber anstatt der seit Daniël bekannt und gebräuchlich gewordenen drei Betzeiten führte er nach arabischem Muster sieben ein, da die Schrift darüber völlige Freiheit gelassen.[130] Das sind zwar die einzigen besondern Vorschriften Abu Isa's, deren Mukammez-Hadassi und Schahrastani gedenken, allein indem letzterer von ihm im Allgemeinen sagt: „er wich von den Juden (Rabbaniten) in vielen Hauptsatzungen, welche in der Torah (nach talmudischer Anschauung) enthalten sind, ab", und ersterer bei Hadassi[131] im Allgemeinen sagt: „nur wenige der Worte der Rabbaniten hielten sie der Offenbarung, d. h. der Schrift gleich" so dürfen wir daraus bestimmt schließen, daß die Abweichungen sich nicht auf die besonders aufgezählten beschränkt haben würden.

28. Wir haben aber noch bei Abu Isa in aller Kürze sein Messiasthum und seine schriftstellerische Thätigkeit zu beachten. Den Beruf eines Messias faßte Abu Isa wie vor ihm Serini in zweifacher Weise auf; in der Berechtigung Reformen im Judenthum einzuführen und in der Aufgabe als Erlöser Israels aus leiblicher Knechtschaft zu handeln. In letzter Beziehung warf er sich als messianischer Kämpfer auf, wandte die dahin zielenden Aussprüche der Propheten auf sich an, glaubte sich von dem Geiste Gottes getrieben und versuchte mit einer Schaar von 10,000 Juden, während das Khalifenreich durch furchtbare Empörungen zerrüttet war, sein kriegerisches Befreiungswerk auszuführen, bis er endlich nach zehnjährigem Kampfe in der Gegend der Stadt Rai (dem alten Rhagae) von el-Mansur mit seinem Anhange getödtet wurde (755).[132] In erster Beziehung versuchte er das Judenthum bald nach den immer fortwuchernden sadukäischen Ansichten über Ueberlieferung, bald nach den Satzungen der in jenen Gegenden nomadisirenden Rechabiten, bald auch sonst nach arabischer Weise zu reformiren. Die Reformen verkündete und lehrte er gewöhnlich mündlich, legte sie aber zuletzt auch in Schriften nieder. Mukammez bei Hadassi sagt ausdrücklich von ihm, daß er Schriften ohne den prophetischen Geist Gottes verfaßt und Ritualbücher nach eigenem Sinne geordnet habe[133] und Schahrastani sagt, daß er in einem Buche alle Opfer untersagt habe. Die Schriften mögen Prophetien und Psalmen gewesen sein[134], wie in früherer Zeit dergleichen Nachbildungen biblischer Schriften gefertigt wurden, und die Rituale[135] mögen außer Gebeten und Dichtungen auch Vorschriften der Enthaltsamkeit, Ansichten über Opfer u. s. w. dargeboten haben.

29. Nächst den Anhängern Abu Isa's, die bald Isawiten bald Issahaniten genannt wurden[136] und sich vielleicht noch lange erhalten haben[137], begegnen wir vor Anan noch andern Erscheinungen, die wenn auch nicht in sadukäisch-karäischer Färbung uns entgegentreten, doch theils ihre Entfernung vom talmudischen Leben, theils ihre Abneigung gegen dasselbe deutlich bekunden. Der jüdische Stamm der Banu Musa in der Gegend um Rai, der nördlich von der großen Salzwüste geschützt war und in großer Frei-

heit und Ungebundenheit wie die jüdischen Bewohner Großmediens (Nahawend u. s. w.) lebte, hatte weder Mischna noch Gemara, wußte nichts von Tannaiten, Amoräern, Saboräern und Gaonen und indem er die Ueberlieferungen zum geschriebenen Gesetze nur durch sehr selten zu ihm gelangende Zuträger erhalten hat und nur mit der althebräischen Sprache sich befaßte[138] wurde er auch ein Factor für die Vorgeschichte des Karäerthums. Abu Isa besuchte bei seinem Zuge von Isfahan nach Rai den jüdischen Stamm Banu-Musa und verkündete ihnen seine Reformen,[139] ohne daß wir erfahren, ob seine Verkündigungen Eingang gefunden. Während entfernte jüdische Stämme, wie die Banu Musa und die jüdischen Stämme in Arabien, die auftauchenden Sektirer, wie die Seriniten und Isawiten, mehr oder weniger den Talmudismus beiseit liegen ließen, während Grammatiker und Masoreten, neuhebräische Dichter und Aerzte schon durch ihre ausschließliche Beschäftigung eine Lauheit gegen das Studium der Hochschulen an den Tag legten, haben die Exilarchen der letzten anderthalb Jahrhunderte, Kafnaï (c. 600), Chaninaï (c. 620), Bostanaï (c. 637—660), Chasdaï (c. 700), Salomo und David (c. 730) und Chananja (c. 760), nicht nur häufig ein Willkürregiment den Schulhäuptern gegenüber geführt und sie eigenmächtig ein- und abgesetzt, worüber schon Scherira in seiner Chronik klagt, sondern auch ihre Abneigung gegen die Lehrweise der Hochschulen zum Oefteren bekundet.

30. Nach dieser Vorgeschichte kommen wir zu den eigentlichen Vätern der Karäer, die theils unmittelbar vor Anan gelebt, theils seine älteren Zeitgenossen waren und von dem Karäerthume als die ersten Begründer und Väter angesehen wurden. Den Reigen eröffnet der Lehrer Genai (ben) Baruch (c. 730)[140], welcher als Lehrer Anan's und seiner Genossen gerühmt wird.[141] Er schrieb ein Ritual (Tikkun) über die sabbatlichen, fest- und fasttäglichen Vorlesungen aus dem Gesetze und über die Hafthara's aus den Propheten, und da nach der jüdischen Ueberlieferung der Schriftgelehrte Esra eine derartige synagogale Einrichtung getroffen haben soll, so wurde er der Jünger Esra's genannt.[142]

[illegible] Ritual bei [illegible]

Gegnern des Talmudismus eine große Unſicherheit eingetreten. Die Einen wollten die Tora-Vorleſungen mit Niſan, als dem erſten Monat des Synagogenjahres, beginnen, die Andern mit Tiſchri, als dem erſten Monat des weltlichen Jahres, und ebenſo war in der Auswahl der pentateuchiſchen und prophetiſchen Stücke für die Feſt- und Faſttage eine große Schwankung. Genaï hat dieſer Unſicherheit ein Ende gemacht und Anan wie ſeine Jünger haben dieſes Ritual für die karäiſche Gemeinde zur Norm erhoben. Die drei Väter der Karäer Frajim (Efrajim), Eliſcha und Chanocha, von deren Wirkſamkeit für das Karäerthum nichts bekannt iſt, werden in den Gedenkgebeten für die verſtorbenen karäiſchen Lehrer (Sichronot) aufgeführt und mögen ſich auch mehr oder weniger mit Auslegungen zum Pentateuch beſchäftigt haben[143]. Zu den karäiſchen Vätern gehört ferner Obadja aus Bazra (750) am Tigris (ha-Bazri), der mit dem Ehrennamen der Einſichtige (ha-Maskil) den Platz vor Anan einnimmt[144] und von welchem Ben Jerochim eine Widerlegung der rabbiniſchen Anſicht in Betreff deſſen was man unter Heiligung des Sabbats zu verſtehen habe anführt.[145] Dieſer Obadja, welcher wie ſeine Genoſſen Abi Gedor und Abu Niſſi Noach über die Gebote des Fünfbuches im karäiſchen Sinne geſchrieben zu haben ſcheint, kann mit dem Sektenſtifter Abu Iſa, von dem die Karäer nur mit Abſcheu ſprechen, nicht ein und dieſelbe Perſon ſein.[146] Ein Genoſſe Obadja's war Abi Gedor (c. 750), deſſen Ben Jorachim neben Abu Niſſi als gegen die rabbiniſche Auslegung ſtreitend erwähnt[147] und der überhaupt zu den erſten karäiſchen Vätern gezählt wird.[148] Vor Obadja, Abi Gedor und Anan war unter den karäiſchen Vätern Abu Niſſi Noach aus Bazra (c. 750), Vater des karäiſchen Schriftſtellers Niſſi ben Noach und des Joſef ben Noach[149]. Er ſchrieb gegen rabbiniſche Erklärungen der Gebote, wie aus Ben Jerochim zu erſehen[150]; ebenſo religiöſe Lieder, alfabetiſch geordnet und mit Namen-Akroſtich verſehen[151]. Sein Geſchlecht ſcheint ſich im Karäerthume noch lange erhalten zu haben[152]. Der letzte vorananiſche Lehrer gegen den Rabbinismus war Jehuda, [illegible] (c. 755), welchen die Karäer als ihren Vätern

zählen [153]. Er schrieb ein astronomisch-kalenderisches Buch, worin er den Sonnenlauf beschrieb und die Jahre und die Monate danach berechnete [154]. In diesem Werke ging er auf Festsetzung des jüdischen Kalenders ein und meinte, daß die alten Israëliten nicht Mond- sondern Sonnenjahre gehabt, weil die Schrift bei den Bestimmungen der Feste immer dabei die im Sonnenjahre begründeten Naturwechsel anführt, wie die Gerstenernte zum Pesach, die Weizenernte zum Wochenfest und Obst- und Weinernte zum Hüttenfest [155]. Neben dieser Schrift über einen besondern Gegenstand, der im Karäerthum damals noch nicht festgestanden, schrieb er einen Commentar über den ganzen Pentateuch [156], den Luzki, als in den Werken der Alten erwähnt, in seinem Bücherverzeichniß aufführt, über den wir aber nichts weiter wissen [157]. Um dieselbe Zeit (c. 755) wurden von einem unbekannten Masoreten und Grammatiker Anfragen über Masora, Vokal- und Accentgesetze (Quaestiones Masoreticae) in leichten neuhebräischen Reimen verfaßt, von denen Einige über die zwei ersten Bücher des Pentateuch in einem sehr alten handschriftlichen Torabruchstück, das eben nur diese zwei genannten Bücher umfaßt, sich finden und neben der großen und kleinen Masora ihren Platz einnehmen [158]. Aus diesen gereimten masoretischen Anfragen, wovon ich in einer Note einige Proben mittheile [159], ersehen wir deutlich, wie das tiberiensische Vokal- und Accentsystem mit den in Tiberias gebäuchlichen Namen für Vokale und Accente schon allgemein im Gebrauche war, wie die aus der babylonischen und tiberiensischen Masora zusammengeschmolzenen Masora-Glossen zu Bibelhandschriften schon so viele Schwierigkeiten darboten, daß selbst ein kundiger Masoret zur Enträthselung der Widersprüche und Unklarheiten in Anfragen aufzufordern sich gedrungen fühlte, und daß die Verschiedenheit der Accentuation des Dekalogs im zweiten Buche des Pentateuch von der im Fünfbuche bereits unerklärlich war [160].

31. Hiermit schließt sich die Vorgeschichte des Karäerthums ab und wir ersehen aus dem Ueberblick dieser Zeiten, daß die drei Grundunterschiede der Karäer von den Rabbaniten, wie sie der letzte bedeutende karäische Religionsphilosoph Ahron ben Elijja

aus Nikomedien in seinem Ez Chajjim (1346) aufgestellt, nämlich die Verwerfung der angeblich auf Sinaï dem Mose mündlich überlieferten Gesetze, die Auslegung der geschriebenen Gesetze nach einer angeblichen Tradition und endlich die von Soferim und Tannaïten durch angebliche logische Formeln oder in eigenmächtiger Weise veranlaßten Mehrungen des Gesetzes, bereits mit dem Sadukäerthum begonnen habe. Das Karäerthum hat drei Hauptfächer wissenschaftlich angebaut, die Gesetzlehre, die Schriftauslegung und die Dogmatik und in allen diesen Dreien ist seit Entstehung des Sadukäismus bis auf Anan so Manches im karäischen Sinne vorgearbeitet worden. Der Einfluß der sich regenden Wissenschaft bei Arabern und Syrern, welcher so mächtig bei Entstehung der karäischen Spaltung mitgewirkt, begann an die Pforten der Hochschulen zu pochen, und wenn im Ganzen der talmudische Zelotismus jede Beeinflußung bis auf Saadja fern zu halten gewußt, so gab es doch Einzelne, und sogar Schulhäupter, die sich diesem Einflusse hingaben. Von dem Gaon Samuel ben Mare, Schulhaupt zu Anbar (747—51) erzählt der eifernde und übergläubige Haja (1000): „Als der Gaon Samuel und Männer seines Gleichen aufgetreten, welche viel in Schriften der Nichtjuden studirt hatten (in den Schriften der Syrer und Araber), da behaupteten sie, daß nur Propheten Offenbarungen erhalten hätten und nur sie vermochten Wunder zu thun, aber nicht die spätern Frommen, sowie daß die Wundergeschichten der Tannaïten nicht als Wahrheit zu nehmen seien“ [161]. Es mögen sich auch noch Andere den Wissenschaften hingegeben haben, aber die Synagoge wachte noch zu streng über die Männer aus ihrer Mitte, als daß sie auf die Fortbildung der synagogalen Lehre hätten einwirken können.

zählen [153]. Er ſchrieb ein aſtronomiſch-kalenderiſches Buch, worin er den Sonnenlauf beſchrieb und die Jahre und die Monate danach berechnete [154]. In dieſem Werke ging er auf Feſtſetzung des jüdiſchen Kalenders ein und meinte, daß die alten Israëliten nicht Mond- ſondern Sonnenjahre gehabt, weil die Schrift bei den Beſtimmungen der Feſte immer dabei die im Sonnenjahre begründeten Naturwechſel anführt, wie die Gerſtenernte zum Peſach, die Weizenernte zum Wochenfeſt und Obſt- und Weinernte zum Hüttenfeſt [155]. Neben dieſer Schrift über einen beſondern Gegenſtand, der im Karäerthum damals noch nicht feſtgeſtanden, ſchrieb er einen Commentar über den ganzen Pentateuch [156], den Luzki als in den Werken der Alten erwähnt, in ſeinem Bücherverzeiniß aufführt, über den wir aber nichts weiter wiſſen [157]. Um ſelbe Zeit (c. 755) wurden von einem unbekannten Maſ und Grammatiker Anfragen über Maſora, Vokal- und geſetze (Quaestiones Masoreticae) in leichten neuhe Reimen verfaßt, von denen Einige über die zwei erſte des Pentateuch in einem ſehr alten handſchriftlichen ſtück, das eben nur dieſe zwei genannten Bücher finden und neben der großen und kleinen Maſor einnehmen [158]. Aus dieſen gereimten maſoretiſchen von ich in einer Note einige Proben mittheile deutlich, wie das tiberienſiſche Vokal- und den in Tiberias gebäuchlichen Namen für ſchon allgemein im Gebrauche war, wie loniſchen und tiberienſiſchen Maſora zuſam ſora-Gloſſen zu Bibelhandſchriften ſchon darboten, daß ſelbſt ein kundiger Maſo Widerſprüche und Unklarheiten in Auf drungen fühlte, und daß die Dekalogs im zweiten Buche bereits unerklärlich war [160].

31. Hiermit ſchließt und wir erſehen aus Grundunterſchiede d letzte bedeutende

aus Nikomedien in seinem Ez Chajim
die Verwerfung der angeblich auf
überlieferten Gesetze, die Auslegung
einer angeblichen Tradition und
Kannaiten durch angebliche
ger Weise veranlaßten Neuerungen
Sadukäerthum begonnen habe.
fächer wissenschaftlich angebaut,
legung und die Dogmatik und
ung des Sadukäismus
Sinne vorgearbeitet
schaft bei Arabern und
des der karäischen
Hochschule
Talmudismus
gewußt,
sich diesem
Pf
tal
da
ter,
ben Mare,
und
Männer
Nichtjuden
behaupteten
und nur
Frommen,
als Wahrheit
dere den

.vider die Ansch
nämlich über sei
seine Auffassung
rn, Saboräern u
Karäerthum zur för
.n 760. Die Berich
des Karäerthums u
n, lassen mehr oder
.nan nur das früher B
Die rabbanitischen Gegr
llendete Sadukäerthum u
ing auf frühere Autoritäte
ück, indem sie den Nam
)edeutung bei den Rabbanite
ie Entstehung des Karäerthur
.n, was wir in der Vorgeschic
auch für das rabbanitische Jude
Das Gesetz war durch sogenann
als bestimmte Lehren aufgenommen
e Gesetze ohne Prüfung geglaubt w
Entwickeln, die Erleuchtung des Geis
nden, wo man nicht widersprechen,
ste. Das Gesetz versteinerte durch sei
des Judenthums schien sich in eine
rlieren und die Schrift war den Hochschul
men. Der Gegensatz und der Kampf geg
g des Judenthums, die seit Entstehung d
s auf Anan von Zeit zu Zeit hervorgetreten, d
Sadukäer, die auftauchenden Masoreten, Gra
und Aerzte, die schwärmerischen Reformer Seri
waren nur vereinzelte Vorläufer des Widerspruc
send's, die nicht genug bewegende Kraft hatten, u
Spaltung zu bewirken und dadurch das Ueberlieferung
denthum zur Wiedergeburt und erfrischenden Umschaffu
Erst zur Zeit Anan's und seiner zahlreichen Genoss
solche Spaltung möglich

Karäerthums und Ausdruck dieſer Zeit, iſt der nächſte Gegenſtand unſerer Darſtellung.

2. Anan ben David war ein Enkel des Exilarchen Chasdaï (c. 700—730) und Sohn des David, deſſen Bruder Salomo um 730 im Exilarchat ſeinem Vater gefolgt war. Da ſein Vater nur Privatmann war, ſo lebte er nicht in der damaligen Exilarchen-Reſidenz Bagdad, ſondern in einer Stadt im Oſten von Bagdad, welche der Chroniſt Abraham ben David Bet-Zur nennt[2]; daſelbſt ſoll Anan geboren worden ſein und bis zum reifen Mannesalter gelebt haben. Es iſt aber Bet-Zur nur aus Bazra verändert und er iſt daher zu Bazra c. 700 geboren. Er hatte vermöge ſeiner Abſtammung aus dem davidiſchen Exilarchengeſchlechte eine ſorgfältige Erziehung genoſſen, den ganzen Umfang der damaligen jüdiſchen Theologie, die Schrift und den Talmud, ſtudirt und galt als großer Gelehrter ſelbſt bei ſeinen bitterſten Gegnern[3]. Er verſtand und handhabte das talmudiſche oder aramäiſche Idiom, wie es damals an den Hochſchulen Babyloniens gebräuchlich war, daneben aber auch das Hebräiſche, als Sprache der Schrift und der Miſchna, und das Arabiſche, als die allgemeine Sprache des Landes und der arabiſchen Gelehrſamkeit zu Bazra, Kufa und Bagdad. Als Wazil zu allererſt um 740 das Syſtem der Mutazila, d. h. der heterodoxen Religionsphiloſophie, zu Bazra begründete[4], ohne daß damals die griechiſchen Philoſophen überſetzt vorhanden waren und überhaupt fremde Einflüſſe mitgewirkt haben konnten, mag Anan einigen Antheil daran gehabt haben, da dieſes Syſtem aus dem Sadukäerthume ihm bekannt geweſen ſein mußte. Jedenfalls hat er mit den jüdiſchen Genoſſen zu Bazra, das auch Geburtsort der karäiſchen Väter Obadja und Noach war, dieſes mutazilitiſche Syſtem auf die Dogmatik des Judenthums angewandt, wie wir weiterhin ſehen werden. Als gereifter Mann hat er das Auftreten des ſchwärmeriſchen Reformator's Abu Iſa unter Merwan II. (745) erlebt, wie aus ſeiner Kindheit ihm noch das Auftreten Serini's erinnerlich geweſen ſein muß, und obgleich er von einer meſſianiſchen Schwärmerei weit entfernt war, ſo mag ihm doch die reformatoriſche Seite derſelben angezogen haben, zu-

Fassung des Judenthums herrschte. In Anbetracht daß sein Oheim, der Exilarch Salomo, kinderlos war und er ein Anrecht auf die Würde des Exilarchats hatte, vielleicht auch in der Absicht, in dem Mittelpunkte des jüdischen Lebens zu weilen und zu wirken, siedelte er beim Regierungsantritt des zweiten Abbassiden, des Khalifen Abugafar el-Mansur um 754 von Bazra nach Bagdad über[5], wohin ihm seine Gesinnungsgenossen Obadja, Noach und Andere gefolgt sein mögen. Schon nach einigen Jahren (758) trat seine Ketzerei, in sadukäischen Ansichten über die Glaubenslehren und in schismatischen Deutungen der mosaischen Gesetze bestehend, hervor[6], wozu er bereits einen großen Anhang gehabt. Als daher im Jahre 760 sein Oheim, der Exilarch Salomo, starb und der Gaon Jehudaï zu Sora und dessen Bruder Dudaï Gaon zu Anbar (Pumbadita) sich Anan's Nachfolge im Exilarchat widersetzten, da soll er aus Kränkung die völlige Spaltung herbeigeführt und das Karäerthum begründet haben[7]. Die Collegien der beiden Hochschulen mit ihrem orthodoxen Anhange wählten seinen jüngern minder kenntnißreichen aber rabbanitisch gesinnten Bruder Chananja für die Exilarchen würde, während seine Partei, die wie er feindlich gegen das talmudische Judenthum gesinnt war, und ein großer Theil des Volkes, das ihm blindlings anhing, sich anstrengte, Anan zum Exilarchen zu befördern, und da dies mit den Collegien der Hochschulen, denen damals die Wahl zustand, nicht gelingen wollte, die Wahl bei dem Khalifen el-Mansur durchzusetzen suchte. Der Khalif war Anan gewogen und soll ihn als Exilarchen bereits bestätigt gehabt haben, als die Gegenpartei alle Kräfte aufbot, ihn beim Khalifen zu verdächtigen, als Empörer wie Abu Isa hinzustellen, so daß die Gunst des Khalifen sich in Ungunst verwandelte und ihm nach vielfachen Kränkungen und Verfolgungen weiter nichts übrig blieb, als mit seinem Anhange nach Jerusalem, dem spätern Stammsitze des Karäerthums, auszuwandern. Er soll nach den Mittheilungen von Saadja und Makrisi nur dadurch den Verfolgungen Mansur's entgangen sein, daß er sich ihm als zu einer Sekte gehörig vorstellte, die einem andern Kalenderwesen huldige und daher die Feste anders eingerichtet wissen wolle[8]. In Jerusalem

bauete er eine Synagoge, die sich noch bis zu den Zeiten des ersten Kreuzzuges erhalten, begründete da das Karäerthum in einer förmlichen Spaltung, so daß in Jerusalem die älteste Karäergemeinde war, wie früher daselbst die erste Christengemeinde.

8. Die wenigen und unvollständigen Nachrichten über das Leben Anan's, die bei aller Verknüpfung der vielfach versprengten und abgerissenen Notizen kaum ein blasses Bild von dem Stifter des Karäerthums geben, werden nur von den dürftigen Mittheilungen über das System Anan's in den drei Hauptfächern der jüdischen Wissenschaft, in der Dogmatik (Kalam), Gesetzlehre (Fikh) und Schriftauslegung (Exegesis) übertroffen, da seine Schriften sämmtlich untergegangen sind. Versuchen wir nun nach den vorhandenen Resten zuerst Anan's Ansicht über die jüdische Dogmatik zu entwickeln. Nach den zusammengefaßten Berichten der arabischen Schriftsteller Masudi, Makrisi, Schahrastani und Abulfeda hat Anan die zwei dogmatischen Grundprincipien der Einheit und Gerechtigkeit Gottes aufgestellt und danach seine Religionsphilosophie und philosophische Dogmatik gebildet. Diese zwei für eine philosophische Dogmatik unklaren Stichwörter haben diese Schriftsteller aus der arabischen Geschichte der muhammedanischen Philosophenschulen herübergenommen und sie rühren als solche nicht von Anan her, da sie nur für philosophirende Araber zum Deckmantel der Orthodoxie, dem Islam gegenüber, gedient haben. Anan kann offenbar nur diejenigen Lehrsätze vorgetragen haben, welche die Araber unter den genannten zwei Principien verstehen, und das ist die Lehre der Mutaziliten, an deren Ausbildung Anan in seiner Vaterstadt Bazra wahrscheinlich mitgewirkt hat, indem sie großentheils schon im Sadukäismus gelegen war. Diese Lehren sind: Jeder sinnliche Ausdruck von Gott in der Schrift, jede Vergleichung des göttlichen Wesens mit geschaffenen und gewordenen Dingen, jedes Wort, welches Richtung, Art, Gestalt, Körper, Einkehr und Ausgang, Veränderung, Erleiden eines Eindruckes von Gott aussagt, ist allegorisch zu deuten. Die Eigenschaften Gottes, wie allwissend, allmächtig, lebend, sind mit der Ewigkeit seines Wesens nicht in Einklang zu bringen, da die

wäre eine Läſterung, wollten wir die Eigenſchaften an der Göttlichkeit Theil nehmen laſſen. Die göttlichen Eigenſchaften als ewig u. ſ. w., gedacht neben der Ewigkeit ſeines Weſens, ſind eine Doppeltheit, die dem Einheitsbegriffe zuwider iſt, und wo Derartiges in der Schrift vorkommt, da iſt es bildlich zu erklären. Die Vernunft war die Schöpferin der Erkenntniß vor der Offenbarung in der Schrift, und die Schrift darf nur vernunftgemäß ausgelegt werden. Dergleichen und viele andere Lehren ordneten die Mutaziliten unter dem Einheitsprincip, und in Bezug auf das andere Stichwort behaupteten ſie, daß die Gerechtigkeit die Feſtſetzung des Vernünftigen vermittelſt der Weisheit ſei. Sie iſt einerlei mit der Vernunft, welche das Thun auf das Rechte und Angemeſſene zu richten hat. Das Schriftwort iſt nur ein in der Zeit Entſtandenes, durch Buchſtaben und Ton getragen und abgebildet, und Gebot wie Verbot, Verheißung wie Androhung durch die Schrift, kann nur durch Vernunft und nicht durch Ueberlieferung erkannt werden, und das ſo Erkannte iſt nicht nothwendig geſetzt, ſondern frei erkannt. Die Gerechtigkeit Gottes verlange, daß dem Menſchen für ſein Thun und Laſſen die vollſtändigſte Freiheit gewährt ſei, und ſomit jegliche Vorherbeſtimmung von Seiten Gottes ausgeſchloſſen bleibe. Der Menſch iſt der freie Schöpfer ſeiner Handlungen, der guten wie der böſen, und aus dieſer Macht, nach eigner Freiheit zu handeln, erfolgt, daß Lohn oder Strafe nur als natürliches Ergebniß der That gedacht werden können, fern von allem göttlichen Hinzuthun. In ſolchen und ähnlichen Lehren bewegten ſich die Mutaziliten, welche c. 20 Jahre vor Anan's Auftreten, der orthodoxen Lehre des Islam gegenüber, von Bazra aus ſie verbreiteten, und man erkennt darin ſehr leicht die ſadukäiſchen Lehren von der Freiheit des Menſchen, von der Abweiſung des Glaubens an ein Fatum, an Schickſal, an Lohn und Strafe, wiewohl über den Glauben an die Unſterblichkeit der Seele und an einſtige Auferſtehung Anan ſich nicht ausgeſprochen haben mag. In dem Berichte Schahraſtani's über die Mutaziliten ſagt er gleich am Eingange[9], daß ſie Anhänger der Gerechtigkeit und des Einheitsbekenntniſſes genannt wer-

arabischen Schriftsteller ausdrücklich als Anhänger dieser zwei Glaubensprincipien beschrieben wird, so ist es natürlich, daß damit nur seine Anwendung des mutazilitischen Systems auf das Judenthum gemeint sein kann.

4. Den dogmatischen Anschauungen Anan's schließen sich seine Ansichten über die Stifter des Christenthums und des Islam an. Anan hielt Jesus für einen wahren Propheten für die Heiden, und für einen weisen Lehrer der Tora für die Juden. Er wollte für die Heiden das geoffenbarte Wort der Schrift verkünden, und für die Juden die Schrift von den Trübungen befreien, da sie durch menschliche Satzungen, durch Soferim und Pharisäer, umhüllt und unverständlich geworden; und das war sein prophetischer Beruf, das seine Sendung und Absicht, was die Juden in ihrer damaligen Verblendung mißkannten. Die von seinen Jüngern erzählten Wunder von seiner Geburt und Himmelfahrt sind blos Sagen der Evangelisten, aber die Berufung als Paraklet oder als der sogenannte wissende Mann (Elijja), oder sogar als Messias, um die Menschen zur wahren Erkenntniß des Gesetzes zurückzuführen, dies ist mit der alten Prophetie nicht abgeschlossen worden und daher möglich. Er war mit den Satzungen der Tora vertraut, lebte nach dem Gesetze und gehorsamte den Vorschriften Mosis, und niemals hatte er die Absicht gehegt, das Gesetz aufzulösen oder ein neues Gesetz im Evangelium zu gründen. Auch der Stifter des Islam hatte eine prophetische Sendung für die Araber, um bei ihnen den Götzendienst zu verbannen und die Erkenntniß eines einigen Gottes einzuführen. Für die Völker Arabiens kann der Koran das göttliche Buch sein, welches zu Muhammed herabgelangt; aber für Israel, welches das offenbarte Wort hat, kann die Tora niemals aufgehoben und beseitigt werden.

Diese kurzen dogmatischen Principien im mutazilitischen Sinne, wie auch seine Ansichten über Christenthum und Islam, hat Anan höchst wahrscheinlich arabisch geschrieben, wie seine mutazilitischen Genossen unter den Arabern, und diese Schrift scheint die unter dem Namen Fadhalkah[10], d. h. Summe oder Belauf (der Glaubenslehren), von Jefet angeführte gewesen zu sein. Das arabische

schen Tochen, was auf ein Summarium der Dogmatik recht gut paßt. Es als Buch über die Kalenderkunde zu nehmen ist kein Grund vorhanden, da Anan den jüdischen Kalender entschieden in seinem Pentateuchcommentar behandelt hat.

5. Schwerpunkt der karäischen Spaltung und Kern der Unterscheidung bis auf den heutigen Tag blieb aber Anan's sadukäische Auffassung der mosaischen Vorschriften im Pentateuch. Das offenbarte geschriebene Gesetz (Orajta) ist nach ihm die einzige Richtschnur für Israël, dieses Gesetz erschöpfend und einsichtig zu erforschen die einzige Aufgabe der Gläubigen [11], und mit Aufstellung dieses obersten Principes war die Gegnerschaft wider den Talmudismus klar ausgesprochen. Nach der talmudischen Lehre ist nämlich das Verständniß der Gesetze und die Art und Weise, wie diese ausgeübt werden sollten, völlig durch die Ueberlieferung abgeschlossen, die geheiligte Autorität der Ueberlieferer, der festgesetzte Brauch ließen keine Veränderung durch die Forschung zu, und Anan wollte die Forschung nur als Maaßstab und die jedesmaligen Ergebnisse derselben als Leitstern für das Erkennen und Ueben der Gesetze gelten lassen. Die freie und daher bewegliche Schriftforschung (Exegese) sollte den erstarrten für sinaïtisch ausgegebenen Halacha's [12], den Anordnungen und Umzäunungen der Soferim und deren Nachfolger [13] entgegentreten und seine Anhänger, die Söhne der Schrift, hießen daher Jünger der Schriftforschung [14]. Anan war sich aber vollkommen bewußt, daß der Wortsinn (Peschat) und die grammatische Fassung des Schriftwortes nicht immer ausreichen, um die gesetzlichen Vorschriften praktisch verwendbar zu machen, und da Mischna und Talmud bereits Mittel und Wege angeben, wie die Gesetze praktisch zu üben sind, so mußte er nothwendig bei Verwerfung der Mischna und des Talmud gleichsam eine andere Mischna und einen andern Talmud sich schaffen, um für seine Anhänger das Gesetz für die Praxis einzurichten. Wohl kehrte er zur Schrift zurück, verwarf die festgesetzten Entscheidungen nach gewissen persönlichen Gewährsmännern oder nach vorgeblichen Ueberlieferungen; aber er wollte nur dieselbe Freiheit geltend machen, welche die ältern

meneutischen und logischen Regeln die Formen ausfindig zu machen, unter welchen die Gesetze geübt werden können, und diese Freiheit wollte er gewahrt wissen für alle späteren Schriftforscher. Danach verstehen wir Jefet's Worte zum letzten Wochenabschnitt des Pentateuch: „Die Auslegungsform der Mischna-Lehrer ist die des Anan, Binjamin (Nahawendi) und anderer Gegner der Rabbaniten, deren ein jeder Bücher über die Gebote (Sifre Mizwot) verfaßt, seine Deutung hingestellt und mit den ihm genügend scheinenden Beweisen gestützt, und es ist möglich, daß sie der Wahrheit entsprechen, möglich aber auch, daß die Deutung nicht wahr sei“ [15]. Nathronaï ben Hilai, der hundert Jahre nach Anan Gaon zu Sora und Zeitgenosse des ältern Karäerhauptes Daniel war, spricht in einem Gutachten von dem Talmud des Anan, indem er seine Auslegungsweise meint [16]. Danach ist der fabelhafte Bericht Makrisi's zu erklären, wenn er von Anan sagt, daß er eine Urschrift der Mischna gehabt, die er von dem Propheten und Gesetzgeber Mose überkommen. Es soll heißen, daß er seine mischnaïtischen Erklärungen des Gesetzes unmittelbar an den Pentateuch geknüpft hat. Neben dem Namen neue Mischna oder neuer Talmud, welchen man den Gesetzes-Ausdeutungen Anan's gegeben, hießen diese auch Schemuah [17]) d. h. das nach dem einfachen Sinne ausgelegte in allen seinen Anwendungen ermittelte Gesetz [18], und danach nennt Makrisi die Karäerpartei el-Ischma'ijja oder el-Ischmatun, womit die Anhänger der Schemuah oder Schemata bezeichnet werden, während Masudi mit diesem Namen die Rabbaniten oder die jüdische Gesammtheit als Söhne der Mischna belegt. Die Schrift frei in alter mischnäischer Weise ausgedeutet, um deren Vorschriften praktisch üben zu können, und keine überlieferte Gewähr gelten zu lassen, hieß darum Maschma (משמע), mit Katub gleichbedeutend, und als Wurzel der Erkenntniß von den Nachfolgern Anan's in ihren Lehrbüchern neben die allgemeine Uebereinstimmung der religiösen Genossenschaft (Kibbuz, Eda) [19] und neben der Analogie oder Folgerung (Hekkesch) gesetzt.

6. Die Mittel zur Ausdeutung der Gesetze oder zu einer Mischna, die Regeln und Normen zur Ermittelung des wahren [illegible] bei den ersten

Mischna-Lehrern. Das einfache Wortverständniß durch sprachliche Erkenntniß (Grammatik, Lexicon) reichen vielleicht für die Kunde des hebräischen Alterthums, für die allgemeine Anschauung über die mosaische Gesetzgebung aus; für die fortdauernde Verbindlichkeit jedoch, welche für Israël das Gesetz hat, für die Ausübung und fortdauernde Anwendung der Gebote, konnte die Schrift bei der zuweiligen Kürze des Ausdrucks, bei der Mehrdeutigkeit gewisser Wörter, bei der Offenlassung der mannigfachen Weisen der Ausführung nicht immer genügen. Anan zollte daher den dreizehn Auslegungsregeln (Middot) des Rabbi Ismaël, wie sie die alten Mischna-Lehrer zur Gesetzesauslegung schon angewandt, die vollste Anerkennung und bediente sich derselben in freier eigner Weise als nothwendiger Zugabe zur sprachlichen Forschung. Die Regel der Folgerung vom Leichtern oder Geringern zum Schwerern oder Wichtigern (Kal wa-Chomer) hat er in mischnäischer Weise bei dem Gesetze über die Blutschande angewandt[20]. Die Auslegungsregel der Sinnes- oder Wortesübereinstimmung (Analogie) oder Aehnlichkeit (Gesera Schawah) hat er angeordnet, um den Nachweis zu führen, daß die sämmtlichen (levitischen) Reinheitsgesetze der Schrift in Bezug auf Leichenberührung und dergleichen mit dem Aufhören des Opferkultus, des gesalbten Priesters und der staatlichen Selbstständigkeit alle Geltung und Anwendung verloren[21]. In gleicher Weise finden wir ausdrücklich erwähnt, daß er den Combinationsschluß (Binjan Ab) angewandt, d. h. die Formel, bei welcher zwei Schriftstellen als Träger der Gesetzesbestimmung erst durch das Aneinanderhalten und Vergleichen einen Grundsatz durch Combination erzeugen und man gewöhnlich den Schluß macht: Dieses ist nicht wie dieses, das Gemeinsame aber ist u. s. w.[22] Durch Anan veranlaßt, erkennen Sahl[23] und Jefet[24] die dreizehn mischnäischen Auslegungsregeln an; erst Hadassi[25] hatte später keine klare Anschauung davon und Mose Baschiatschi[26] hat sie eigenmächtig auf elf zurückgeführt.

7. Von dem Grundgedanken ausgehend, daß die zahllosen Gesetzeserweiterungen und Zusätze, welche Mischna und Talmud zusammengetragen und die Gaonen bis auf seine Zeit als Ueber-

Werk gelehrter Willkür sei, wodurch das wahre mosaische Gesetz verdunkelt und das jüdische Leben überbürdet worden sei, unternahm Anan mit Hilfe der ihm bekannten Sprachkenntniß und der in den jüdischen Schulen geläufigen dreizehn Auslegungsregeln eine Auslegung des Pentateuch und eine Zusammenstellung der mosaischen Vorschriften (Sefer Mizwot), als Richtschnur für seine Anhänger. Beide Werke, der Pentateuchcommentar und das Buch der Vorschriften[27], haben noch Jefet, Jeschua, Mose Baschiatschi, Jakob ben Ruben, Hadassi, Elijja Baschiatschi, Lewi ben Jefet u. A. wenigstens theilweise vorgelegen, wie aus den Anführungen ersichtlich ist; da sie aber jetzt verloren scheinen, so sind wir in der Darstellung des Karäerthums in Bezug auf die Fassung der gesetzlichen Vorschriften durch Anan blos auf die Anführungen bei den spätern Schriftstellern angewiesen. Ueber die Form dieser zwei Werke Anan's erkennen wir aus den Bruchstücken, daß sie in dem in jener Gaonenzeit üblich gewesenen talmudischen Styl, geringer oder stärker aramäisch gefärbt, verfaßt sind und den eigenthümlichen discussiven Gang des Talmud bei der Behandlung der Halacha behalten haben. In dem Commentar scheint die Sprache leichter, die halachische Discussion geringer gewesen zu sein, und er mag auf die Worterklärung, wenn auch in beschränkter Weise, Rücksicht genommen haben. Das Gebotenbuch aber (Sefer Mizwot) war offenbar in Gesetzesklassen (Dinin) getheilt und mag wie das ähnliche des Binjamin Nahawendi wohl Sefer Dinin geheißen haben[28]. Die Gesetzesgruppen (Dinin) bildeten Abschnitte[29], welche wieder in einzelne Nummern sich theilten[30]. Am Eingange seines Buches der Gesetze scheint Anan, wie in dem mischnäischen Torat Kohanim (Sifra), das ebenfalls zum großen Theil halachisch ist, die dreizehn Auslegungsregeln des Ismaël mit Erläuterungen gestellt zu haben, so daß die oben erwähnten Anführungen vermuthlich daher entnommen sind, wie auch nach Anan die Karäer die Auslegungsregeln stets zuerst zusammengestellt[31].

8. Die erste und praktisch wichtige Neuerung Anans beim Beginn seiner Gegnerschaft war, daß er den seit Hillel dem

Kalender verworfen und zu den alten Kalenderbestimmungen zurückkehrte, die während der Dauer des zweiten Tempels im Gebrauche waren. Der Monatsanfang wurde mit dem ersten wirklichen Sichtbarwerden der Sichel des jungen Mondes, was man die Geburt des Mondes nannte (Molad), angesetzt, und nicht nach der Berechnung, wonach man einen Kreislauf von 19 Jahren (Machasor) mit 7 Schaltmonaten von je 29 Tagen (3. 6. 8. 11. 14. 17. 19) bestimmt[32], annahm, ohne zu bedenken, daß diese Zurückführung des Kalenders zu einer Schwankung und Unsicherheit der soferischen und tannaïtischen Zeiten bei der großen Zerstreuung des jüdischen Volkes ein Rückschritt sei. Am Abend jedes 29. Tages des Monats zum 30. wird das erste Mondlicht gesucht und erblickt man es, so ist der folgende Tag der Monatsanfang, und der vorige Monat hatte nur 29 Tage, wo nicht, so ist der 31. Neumondtag und der vorige Monat hatte 30 Tage. Das Schaltjahr mit seinem Schaltmonat Schebath II. (שבט שני) richtet sich nach der Gerstenreife (Abib) in Palästina und Irak, was nach der Schrift im ersten Monat (Nisan) stattfindet und wenn der Monat der Gerstenreife erst nach dreizehn Mondläufen erscheint, so wird der verflossene Adar als Schebath II. betrachtet und das Jahr als Schaltjahr angesehen. Diese Art Einschaltung nannte Anan Ibbur ha-Abib, dem Ibbur Tekufot der Rabbaniten entgegengesetzt[33]. In Folge dieser Kalenderbestimmung schaffte er die jedesmaligen zweiten Feiertage ab, in den meisten Fällen auch für die Neujahrsfeier, wie es bereits in Palästina Gebrauch gewesen[34]. Diese karäische Kalendereinrichtung hatten vorher einzelne Reformer wie Serini u. A. anempfohlen; dauernd hat sie erst Anan begründet. Die arabischen Schriftsteller Masudi und Makrisi sahen sie als den wichtigsten Hauptpunkt an, in welchem Anan den Rabbaniten entgegengetreten. Saadja beschuldigt ihn, daß er blos aus Gefälligkeit für die islamitische Einrichtung diese Anordnung getroffen[35], und die ältesten karäischen Gelehrten, wie Ben Jerochim[36] u. A. setzen in diese Einrichtung ihren Stolz und suchen schriftgemäße Stützpunkte dafür zu geben. Als Jahresanfang wurde nicht blos für die Reihenfolge der Feste, sondern

Tiſchri nicht Beginn des Jahres (Roſch ha-Schana) ſondern Tag des Poſaunenhalls (Jom Teruah) genannt wird[37]. Ob aber Anan die Vorleſungen der Abſchnitte des Pentateuch mit dem erſten Sabbat nach dem Peſachfeſte beginnen zu laſſen vorgeſchrieben hat, iſt ſchon darum zweifelhaft, weil die Karäer hierin der rabbanitiſchen Anordnung folgen und von einer abweichenden ananitiſchen Anſicht nichts erwähnen. Gegen das ganze Syſtem führt Ibn Eſra die ausführlichſte von Kritik und Ironie begleitete Polemik[38].

9. Den Vorſchriften über den jüdiſchen Kalender, ſei es in Beſtimmungen über die Weihe des Neumonds (Kiddusch ha-Chodeſch) oder über die Schaltjahre (Ibbur), die in Anan's Buch der Vorſchriften (Sefer Dinin) vermuthlich den erſten Platz eingenommen, ſchließen ſich die Geſetzesgruppen über die Feſttage (Moadim) an, achtzehn Tage im Laufe des Jahres ausmachend[39]. Die drei Hauptfeſte, nämlich Peſach, Wochen- und Laubenfeſt, ſind der Schrift zufolge urſprünglich Naturfeſte, von Moſes an die Epochen des Landbaues geknüpft; denn das Peſach-Feſt bezeichnet ſie als Feſt der erſten Gerſtenreife (Chag ha-Abib), das Wochenfeſt als Feier der Weizenernte (Chag ha-Kazir) und das Laubenfeſt als Feier der Obſt-, Wein- und Herbſtgetreideernte (Chag ha-Aſif), womit das ökonomiſche Jahr abſchließt (Tekufat oder Zeet ha-Schanah); erſt in zweiter Linie ſind ſie geſchichtlich-nationale, religiöſe Feſte geworden. Das Peſach- und Mazzotfeſt, deſſen Vorſchriften Anan unter Dina de-Faſcha zuſammengefaßt, hat mit dem Abend des 15. des Abib-Monats (Niſan) zu beginnen und ſieben volle Tage zu dauern. In Bezug auf die Zeit des Schlachtens des Peſach-Lammes, wobei in der Schrift (Ex. 12, 6; Lev. 23, 5) bald die Zeit zwiſchen den Abenden (Arbajim), bald (Dt. 16, 6) der Abend, wenn die Sonne untergegangen, beſtimmt iſt, wies er die phariſäiſche Lehre ab, daß darunter die Zeit des Neigens der Sonne zum Untergang, das letzte Viertel vom Tage des 14. Niſan zu verſtehen ſei[40]; vielmehr ſchloß er ſich der ſadukäiſch-ſamaritaniſchen Anſicht an, daß darunter die Zeit zwiſchen Sonnenuntergang und völliger Dunkelheit zu ver-

gesäuerten Brote (Mazzot) für diese erwähnte Zeit bestimmt, nachdem das Pesach-Lamm wie die sonstigen Opfer nach der Tempelzerstörung aufgehört hatten[41]. Seine Schüler und die nachmaligen Karäer wiesen diese Bestimmung ebenso zurück, wie die andere, daß die Mazzot nur aus Gerstenmehl gefertigt werden sollten, weil sie in der Schrift Brote der Armuth heißen[42], oder daß die ersten Mazzot, welche sonst mit dem Pesach-Lamm genossen zu werden bestimmt sind, kuchenartig beim Feuer gedörrt und nicht im Ofen gebacken werden sollten, um dem Z'li der Schrift zu entsprechen[43]. Den Genuß der Bitterkräuter hielt er nicht für nöthig, da die Schrift denselben nur in Zusammenhang mit dem Pesach-Lamm vorschreibt; jedoch haben die Karäer diesen Brauch als ererbte Lehre (Sebel ha-Jeruschah) beibehalten. Das Wochenfest bestimmte Anan nach dem Vorgange der Sadukäer[44], oder nach der sadukäischen Auslegung der Schriftstelle (Lev. 23, 15): „und ihr sollt zählen für euch von dem folgenden Tag an nach dem Sabbat, vom Tage an da ihr darbringet die Aehrenbündel der Schwingung, und das sollen sieben volle Sabbate (Wochen) sein, bis zum folgenden Tag des siebenten Sabbat's; fünfzig Tage sollt ihr zählen". Der Ausdruck Sabbat wird hier in seinem eigentlichen Sinne, wie Sabbat in der Schöpfungsgeschichte (Schabbat Bereschit) genommen, so daß der morgende Tag desselben (Macharat ha-Schabbat) der Sonntag ist, der erste Tag nach dem Omer, d. h. am ersten Sonntag nach dem ersten Tag des Mazzotfestes, und das Wochenfest sollte demnach nicht, wie die Rabbaniten behaupten, auf den 6. Siwan, sondern auf den ersten Sonntag nach dem siebenten Sabbat fallen[45]. Schon lange vor Anan hat der berühmte Masoret Pinchas, Schulhaupt zu Tiberias, in seiner Darstellung der mosaischen Vorschriften (Sefer Mizwot) in gereimten neuhebräischen Versen, die sadukäische Ansicht über das Wochenfest beibehalten und Ben Jerochim beschwert sich darüber, daß Saadja dieses alte Werk eines rabbanitischen Lehrers gesehen und dennoch diese Ansicht den Karäern gegenüber zu bestreiten gewagt habe. Auch hielt es Hadassi für bestimmt,

er das Wochenfest huldigte auch die Gemeinde Bazra's, der Vaterstadt Anan's, und ebenso lehrte der nach Anan aufgetretene Sektenstifter Meswi (Mose) aus Baalbek, wenngleich er über den Beginn der Zählung der 50 Tage im Unklaren gewesen sein soll[47]. Das Laubenfest ist schriftgemäß, wie erwähnt, zunächst Naturfest, zu dem erst sodann eine geschichtlich-nationale Bedeutung hinzugekommen; aber die kleinlichen rabbanitischen Bestimmungen über Größe, Form und Einrichtung der Laube sind, als in der Schrift nicht begründet, zu verwerfen. Ebenso sind alle Vorschriften über den aus Palmenzweig, Myrte, Etrog und Bachweide bestehenden Feststrauß vollständig zu verwerfen, da die Schriftstelle (Lev. 23, 40), worauf sich diese beziehen sollen, nach ihm zur Vorschrift über die Laubhütte gehört, wie aus der Schriftstelle in Nechemja (8, 15) noch erkennbar ist. Das Schlußfest (ἐξόδιον) am achten Tage der Sukkotfeier heißt noch besonders Azeret, weil es zugleich die Gesammtheit der Feste abschließt und zur erhöheten Freude bestimmt ist, während der siebente Tag des Pesachfestes (Dt. 18, 8) nur nebenbei Azeret heißt. Eigenthümlich ist es, daß die Karäer auch das Pfingstfest Azeret nennen, wie es bereits beim Bestand des zweiten Tempels hieß[48], wahrscheinlich im Sinne von Festzeit. Die Zugabe von Simchat Tora, d. h. Feier der Gesetzesfreude, oder das Fest Hoschana Rabba, wurde verworfen.

10. Andere Feste und Sabbate. Der Neumondstag des siebenten Monats ist die Feier des Posaunenhalls (Jom Teru'ah), an welchem Erlaß- und Jubeljahr, die Freiheit der Sklaven verkündet wird; er ist daher ein Feiertag, von dem die Schrift sagt (Neh. 5, 9, 10): Trauert und weinet nicht, denn heilig ist der Tag. Die rabbanitische Lehre, daß er als Jahresbeginn (Rosch ha-Schana) und Tag des göttlichen Gerichtes (Jom Din) gilt, ist ebensowenig in der Schrift begründet, wie die Annahme, daß die Schöpfung am 1. Tischri begonnen. Der Sühnetag ist der große schriftgemäße Bußtag (Jom Kippur) am 10 Tischri, an welchem von Abend bis zum Abend man in Fasten, Buße, Gebet und Sündenbekenntniß zuzubringen hat[49]. Strenger wandte Anan die Schrift[illegible] in Be-

„Sehet, Gott hat euch den Sabbat gegeben, darum gewährte er euch am sechsten Tage Brot für zwei Tage; ein Jeglicher weile an einem Platze und Niemand gehe hinaus von seinem Orte am siebenten Tage", wurde dahin gedeutet, daß man sich nur innerhalb der Stadt und ihres Weichbildes von zwei Tausend Ellen um dieselbe bewegen dürfe, und selbst in diesem Raume nur dann, wenn die Stadt von Juden bewohnt ist; bei einer nicht jüdischen Bevölkerung hingegen darf das Haus gar nicht verlassen werden, es sei denn daß man sich in das Bet- oder Lehrhaus zu begeben hat[50]. Die Beschneidung am Sabbat verboten Anan und die meisten karäischen Lehrer nach ihm, weil sie, obgleich eine heilige Handlung und dem Sabbatgebot nur wenig nachstehend, doch als Arbeit (Melacha) anzusehen sei; ferner weil die Wunde Heilmittel erfordere, und am Sabbat eine Heilung nicht zu gestatten sei[51]. Mit der Beschneidung hat er also auch die Uebung der Heilkunst verboten. Obwohl viele Gemeinden zwar diese strenge Auslegung des Schriftwortes nicht angenommen haben, wie uns von Lewi ben Jefet klar berichtet und von der Karäergemeinde zu Hit ausdrücklich erzählt wird, so sind doch erst die spätern Karäer grundsätzlich davon abgegangen. Die eheliche Beiwohnung (Taschmisch, Onah) hat er in der Weise der alten Sadukäer und Samaritaner für den Sabbat verboten, theils weil sie dem Principe der sabbatlichen Ruhe widerspricht, theils aber weil nach einem Schlusse der Analogie sie der Sabbatheiligung widerstreitet[52] Um der alten sadukäischen Ansicht darüber entgegenzutreten, haben die Talmudisten die Beiwohnung am Sabbat zur Pflicht gemacht, sich auf das Schriftwort (Jes. 58, 13) berufend: „nenne den Sabbat eine Lust (Oneg)", wogegen Anan darin nur Mühsal (Jegi'ah) sieht. Einen Hauptgegensatz wider die talmudischen Lehren bildete die Auslegung des Schriftverses (Ex. 35, 3): „ihr sollt nicht Feuer anzünden am Tage des Sabbat". Nach der Ueberlieferung ist blos das Anzünden des Feuers, der Beginn dieser Thätigkeit verboten, und folgerichtig nur eine solche Arbeit, die man am Sabbat beginnt und ins Werk setzt, hingegen ist die Fortwirkung des Brennens, nachdem es vor Sabbat angezündet worden, und daher auch jede Fortwirkung von Thätigkeiten (Maassim Noladim)

gestattet. Nach dieser Deutung ist es gestattet, am Sabbateingang Licht zu brennen, wenn es vor Sabbat angezündet wurde; ferner ist die Wässerung von Aeckern und Gärten erlaubt, wenn die Schleußen vor Sabbat geöffnet worden; das weitere Backen des Brotes oder das Fortkochen der Speisen und das Wärmen derselben (Chammin) ist gestattet, wenn nur der Beginn der Handlung vor Sabbat geschehen ist und die Fortwirkung ohne weiteres Hinzuthun geschieht. Anan hat nach früherer sadukäischer Ansicht in seiner strengen Fassung des Schriftwortes auch das Fortbrennen des Lichtes nicht gestattet und überhaupt das Sitzen bei Licht am Sabbateingang verboten[53]. Die Rabbaniten schrieben zum Gegensatze eine starke und feierliche Erleuchtung der Wohnungen als Sinnbild der Sabbatfreude vor, verhöhnten die Karäer, die trostlos im Dunkeln zum Sabbateingang weilten; ja die karäische Strenge ging so weit, die beleuchteten Zimmer der Rabbaniten zu meiden. Sahl ben Mazliach beklagt sich in seinem ausgezeichneten mahnenden Sendschreiben darüber, daß die Rabbaniten durch ihre Sabbatlichter die Karäer verscheuchen, damit sie ihre Wohnungen nicht zum religiösen Streite betreten[54]. Nach demselben Grundsatze verbot er Brot in dem Ofen fertig backen und Speisen auf dem Herde am Sabbat fertig kochen zu lassen und hielt den Genuß dieser Sachen, sogar das Wärmen (Chammin, Hathmanah) für nicht erlaubt.

11. Wir gehen nun zu den andern Bestimmungen Anan's in der Deutung der mosaischen Gesetze und der ererbten dem Gesetze gleichen Gebräuche über, soweit sie in abgerissenen Anführungen aus Anan's Werken uns erhalten sind. Das Ritual des Thierschlachtens, die festen Bestimmungen über reine und unreine oder zum Genuß erlaubte oder unerlaubte Thiere, Vögel und Fische, die Vorschriften über die erlaubten oder verbotenen Theile derselben, mag Anan wie später die Gesetzlehrer in einem besondern Abschnitt seines „Buches der Vorschriften“ abgehandelt haben. Das Schlachtungs-Ritual hielt Anan wie alle spätern Karäer für ein Ergebniß der Erblehre (Sebel ha-Jeruschah) oder des Ueber-[illegible] (Gabalah) von dem M[illegible][55] ohne ausdrückliche Angabe

„doch Fleisch mit seinem Leben, seinem Blute, sollt ihr nicht essen“ und aus andern Schriftstellen hat die jüdische Gemeinde die Uebung des Schlachtungs-Rituals hergeleitet. Die Ueberkommniß ist aber theils durch strengere Fassung des sprachlichen Gedankenausdruckes der Schrift (Mibtha) theils durch combinirende Schlußfolgerungen (Hekkesch) zu regeln und zu gestalten, je nach Anwendung dieser Mittel daher veränderlich. Diese zwei Regulatoren hat Anan auf dieses Ritual angewandt, und ohne richtige Anschauung über dieselben mußte sein Widerspruch gegen die Uebereinstimmung in der Gemeinde (Kibbuz) als willkürlich erscheinen. Anan hielt dafür, daß das Schlachten des zu gemeinem Gebrauch Bestimmten seine Normen von dem zu heiligen Zwecken Bestimmten zu entlehnen habe, und lehrte daher, daß wie bei den Opfern der Vögel (Lev. 1, 15; 5, 8) das Schlachten bei dem Gepflügel in dem Abtrennen des Kopfes von hinten am Nacken[56] zu geschehen habe[57]. In Bezug auf den schriftgemäßen erlaubten und verbotenen Genuß der Vögel hatte Anan eigenthümliche Ansichten, sowohl in Deutung der Namen in den mosaischen Vorschriften als auch in der Aufstellung der Zeichen für reine Vögel, und in beiden wichen die spätern Karäer schon ab, der rabbanitischen Auffassung sich mehr und mehr anschließend. Unter Duchifat (Lev. 11, 19), als Name eines unreinen Vogels, verstand Anan nicht den Berg- oder Steinhahn, sondern nach zuweiligem Gebrauch im Aramäischen den gewöhnlichen Hahn, und zählte daher das Hühnergeschlecht zu den verbotenen Vögeln[58]. Nach dieser Fassung, daß das Hühnergeschlecht zu den unreinen Vögeln gehört, ist folgerichtig beim Bestand des Tempels ein Hahn oder eine Henne auf den Altar nicht gebracht worden und man hätte dies unter Torim der Schrift nicht, wie ehemals die Samaritaner angenommen, zu verstehen. Jedoch schon ein Jünger Anan's, der sonst wenig bekannte Malich Harmali in Jerusalem, widerlegte die Ansicht seines Meisters und behauptete, daß unter Torim der Schrift das Hühnergeschlecht überhaupt zu verstehen und daß dieses wirklich ehemals geopfert worden sei, demnach zu den reinen Vögeln gehöre, die zum Genusse erlaubt sein müssen[59]. Für die Unterscheidungszeichen, welche die Un-

Anan andere etwas unklare an, nämlich „das Wasserschlürfen und das Füttern der Küchlein als Zeichen eines reinen Vogels“ [60].

12. Die Reinheitsgesetze beim Aussätzigen, bei Berührung eines Todten, bei unreinem Fluß u. s. w. hat Anan im Exil als aufgehoben betrachtet, wie aus einer Stelle bei Mose Baschiatschi zu ersehen [61]. Aber neben dieser allgemeinen Ansicht hat er in Bezug auf die Lehren in der Schrift seine eigene Ansicht entwickelt. Der Ausdruck Nebelah bezeichnet nach ihm einen vollständig todten Körper, aber nicht Theile desselben, sodaß die Berührung eines Stückes davon nicht verunreinige [62]. In den Vorschriften über die verbotenen Verwandtschaftsgrade (Arajot) wies er die rabbanitische Lehre ab, daß in Arajot die Ermittelung durch Schlußfolgerung zu verwerfen und nur der soferischen Ueberlieferung zu folgen sei. Er empfahl vielmehr die Festhaltung am Schriftworte mit Benutzung der oben erwähnten logischen Regeln und Verwerfung der vorgeblichen Ueberlieferung. Aus den wenigen uns erhaltenen Bruchstücken, die noch dazu sehr verderbt und unklar sind, können wir so viel erkennen, daß er die Schlußfolgerung angewandt und diese verbotenen Grade in Folge dessen sehr weit ausgedehnt habe. [63] Aus den bestätigenden oder gegnerischen Ansichten von Anan's nächsten Nachfolgern Binjamin Nahawendi, Joschijjah, Daniel el-Kumasi u. A. kann man mit Gewißheit annehmen, daß er über die gesetzlichen Grundbedingungen der Eheschließung (Kinjan) und über die Formen dabei, über Scheidung, Leviratsehe und überhaupt über das umfängliche Gebiet des Eherechts, von dem Rabbinismus verschiedene Ansichten und Bestimmungen aus dem Gesetzbuche entwickelt hat. Auch die Vorschriften über Erbschaft (Jeruschah) faßte Anan in seinem Buch der Gebote zusammen wie die von den verbotenen Verwandtschaftsgraden, hier wie dort in talmudischer Sprache, wie aus dem Bruchstück bei Hadassi zu ersehen ist [64]. Die sadukäische Lehre, daß die Tochter gleich mit dem Sohne erbe, weil die Schrift vom Vorzug des Sohnes nur bei dem unveräußerlichen Erbgut in Palästina spricht, [65] und daß bei Kinderlosigkeit zunächst die Eltern und dann erst die Geschwister des Verstorbenen erben [66], scheint Anan sich angeeignet zu haben. Die Vorschrift

Thürpfosten) und Phylakterien (Tefillin) hat Anan nur bildlich gefaßt, daß die Gebote bei dem Ein- und Ausgang gegenwärtig und die zehn Worte in Kopf und Herz eingeprägt sein sollen.

13. Anan's Schriften, nämlich seine mutazilitische Religionsphilosophie, seine Auslegung des Pentateuch und sein in Abschnitte (Perakim) gruppirtes Buch der Vorschriften (Sefer Dinin, Sefer Mizwot), wurden ein Raub der Zeit und wir sind jetzt nicht mehr im Stande, das karäische Glaubens- und Gesetzessystem aus den Büchern des Stifters aufzubauen und zusammenhängend darzustellen. Was aus den wenigen mir zugängigen Trümmern durch sparsame Anführungen zu ermitteln war, das habe ich hier erläuternd und umrißlich verzeichnet, und wir gewinnen aus dem Erhaltenen die feste Ueberzeugung, daß ein großer Theil der Gesetzeslehre, wie sie uns weitschichtig Elijja Baschiatschi (1490), das Hauptsächlichste der Religionsphilosophie, wie sie Ahron ben Elijja aus Nikomedien (st. 1369) vorgeführt, durch Anan's Grundlegung sich entwickelt haben mag. Die Gruppirung der mosaischen Vorschriften in Anan's Sefer Dinin war aus Nachahmung eines alten Brauches der talmudischen Zeiten entstanden. Denn nach einer Mittheilung Jochanan's soll bereits Simon ben Jochaï eine solche Gruppirung beliebt und in den Abschnitten (Parascha's) von den Schäden, den Heiligungen und von der Pesachfeier soll er 144 mosaische Vorschriften zusammengefaßt haben [67].

14. Außer Anan's positiven Lehren und Gesetzesdeutungen verdienen aber noch drei Richtpfade und Wendungen Erwähnung, in die er seine Anhänger geleitet und die bis spät hinab, zum Theil sogar bis auf unsere Zeit, sich bei den Karäern als Eigenthümlichkeiten erhalten haben. Diese sind: 1. Die Verkündigung einer freiern Anschauung über Stifter von Religionen für gewisse Völker und Zeiten, das Anerkenntniß einer Berechtigung des Christenthums für die Heiden und des Prophetenberufes für den Schöpfer des Islam bei den Stämmen Arabiens. Dieser von dem Glaubenseifer seiner Zeit so abweichende Zug Anan's, über welchen uns arabische und karäische Schriftsteller Kunde geben [68], hat sich in der karäischen

der Karäismus niemals schroff und feindlich dem herrschenden Glauben entgegengetreten und wurde auch niemals mit blutiger Gegengewalt verfolgt. Die Unterschiebung eines eigennützigen Zweckes und die Verdächtigung, daß Anan sich der herrschenden Gewalt gefällig zeigen wollte, um Unterstützung und Beistand in bedrängter Zeit zu erlangen, wie Saadja in seiner Streitlust behauptet hat[69], ist schon aus dem Grunde völlig abzuweisen, weil Anan nur islamitischen Herrschern unterthan war und doch noch mehr dem Stifter des Christenthums als Muhammed huldigte. 2. Die Freiheit der Schriftauslegung und Forschung, sei es in verwendbarer Weise auf die zu übenden mosaischen Vorschriften, oder auf die Aufhellung des dunkeln Wortsinnes der das hebräische Alterthum betreffenden Schriftstellen. Nach Anan sollte kein Ansehen der Person bei Erklärung der Schrift gelten, auch nicht das des Begründers des Karäerthums; es ist Pflicht, meint er, sich von seinem Lehrer, von seinem Genossen zu trennen, wenn man nach eigener Erkenntniß und eigenem Gewissen das Schriftwort anders versteht. Binjamin Nahawendi (780) sagt in einem seiner Werke in Bezug auf diese Freiheit: „Ich Binjamin bin nur einer von den Tausenden und Myriaden (der Schriftforscher), und nicht habe ich entscheidend gesprochen; ich bin weder Prophet noch eines Propheten Sohn und jeder Jünger der Schrift (Karäer) wandelt diese Bahn und schreibt nur das nieder, was er durch eigene Einsicht als wahr erkennt. Alle unsere Jünger der Schrift ermahnen eindringlich zur Prüfung; der Bruder mag abweichen von seinem Bruder, der Sohn von seinem Vater, der Jünger von seinem Meister, und Bruder, Vater und Meister haben keine Berechtigung zu sagen, warum trennst du dich von meinen Worten! Durch diese (Freiheit) entgeht man der Verschuldung vor Gott, wenn man zuweilen unrichtig Erkanntes und Irrthümliches gelehrt, und man hat vielmehr Gottes Lohn für das redliche Streben zu gewärtigen, weil man überhaupt den Leuten die Augen erleuchten gewollt.“[70] „Anan und Binjamin, sagt Jefet, und ebenso viele andere Gegner der Rabbaniten, stimmen oft in den von ihnen verfaßten Büchern der Gebote mit den Männern

und ermittelt gesprochen und geschrieben hat, nur wie er es beweisen zu können glaubte und nicht um zu widerstreiten; eine Ansicht, die möglicher Weise der Wahrheit entsprechen kann, vielleicht aber auch nicht." [71] Die Karäer haben sich daher den Grundsätzen ihrer Väter gemäß niemals an ihre Autoritäten gebunden erachtet; ihre besten Lehrer waren ihnen keine Gewähr und nur eigene Prüfung und eigenes Erkennen war Grundsatz der karäischen Gemeinschaft. Der ungenannte Verfasser des Chilluk sagt: „Anan hat unzweifelhaft viele Irrthümer in der Gesetzesauslegung, und die Nachfolger desselben haben wohl mit Recht viele seiner Feststellungen verworfen, und überhaupt keinen Grund zu deren Befolgung gefunden. Anan hat in seinen Belehrungen nicht genügt, und es entstanden daher viele Spaltungen unter den Karäern selbst." [72] Sahl (950) in seinem ausgezeichneten Mahnungs-Schreiben sagt in dieser Beziehung [73]: „Sprechet doch nicht, wie sollen wir es mit der Gesetzesübung machen, da doch die Söhne der Schrift untereinander so uneinig sind? Wem unter den Führern sollen wir folgen? Wisset nun aber, daß die Söhne der Schrift nicht sagen: Wir sind euere Führer. Sie haben ihre Einrichtungen nicht darum gemacht, um das Volk nach ihrem Eigenwillen zu gängeln, vielmehr wollen sie nichts weiter sein als Forscher und Ergründer des Gesetzes, Deuter der Bücher der Propheten, mit prüfender Benutzung der Arbeiten glaubensgenössischer Vorgänger. Darum sprechen sie immer zu ihren Brüdern: Lernet, forschet, dringet ein und ergründet vorerst und übt sodann dasjenige, was euch durch eigenes Erkennen und durch Beweise feststeht". 3. Die Verkündigung des karäischen Berufes, der darin bestand, die karäischen Lehren und Grundsätze durch begeisterte Sendboten in jüdischen Gemeinden zu predigen, zu diesem Zwecke Städte und Länder zu durchwandern, Mühsal und Elend zu ertragen und das ganze Leben, die Kraft und Habe diesem verdienstlichen Werke zu weihen. Anan selbst verließ Habe und Gut und wanderte mit seinen Kindern, Jüngern, Genossen und der kleinen anhänglichen Gemeinde nach Jerusalem, hielt mahnende und belehrende Reden und zog das schwankende Volk durch sanfte und belehrende Predigten an sich, und wenn er auch

ſelbſt nicht als Sendbote umherwanderte, ſo hat er doch ſeine Jünger für dieſe Sendung gebildet.[74] Niſſi ben Noach (780), der ein kümmerliches Leben führte und, das Karäerthum lehrend, umherwanderte, ermahnt eindringlich, ſich nicht dadurch von der karäiſchen Lehre abhalten zu laſſen, weil der Eltern Brauch ein anderer war. Es iſt Pflicht, ſagt er, der Väter Brauch zu verwerfen und abzuweiſen, wenn es dem wahren Sinn der Schrift widerſtreitet oder wenn die Lehre der Schrift entgegen iſt; denn die Schrift ſagt: Thuet nicht alles das was unſere Väter gethan; man ſoll zu Vater und Mutter ſagen, ich ſehe euch nicht."[75] Ben Jerochim ging von Jeruſalem nach Aegypten, um als Sendbote für den Karäismus zu werben, und ſchrieb darum ſeine heftige und alles Maaß überſchreitende Polemik gegen Saadja und den Rabbinismus in der Sprache des Volkes, in dem allen verſtändlichen Arabiſch[76]. Das ganze Mahnungsſchreiben Sahl's iſt nur der glühende Ruf eines glaubenseifrigen Sendboten, der mit beredten Worten zur Rückkehr zur Schrift mahnt, zur Abkehr von Rabbinismus in begeiſterter Sprache auffordert[77]. Thobijja, der Schüler Jeſchua's, wanderte als Sendling der Karäer umher, ermahnte ſtets, das Leben für die Sache einzuſetzen, um es vor Gott zu retten, allem zu entſagen, das Ueberkommene freudig wegzuwerfen und ſelbſt, wo es gilt, die Familienbande zu löſen.[78] Wegen dieſer Eigenthümlichkeit der Karäer war Makriſi geneigt, den Namen Karaim als die Rufenden und Predigenden zu deuten, weil ſie die Leute zur Lehre Anan's durch ihre Mahnungen und Predigten herbeirufen; und wenngleich dieſe Deutung aus den arabiſchen Anſchauungen von dem Rufer hervorgegangen und thatſächlich abzuweiſen iſt, ſo geht daraus doch ſoviel hervor, daß dieſe Richtung ſeit Anan herrſchend geweſen.

15. Das Bewußtſein des Zuſammenhanges mit dem Sadukäerthum, daß es Karäer, d. h. Anhänger der Schrift und Gegner der Ueberlieferung vor Anan gegeben, war in der Karäergemeinde lebendig. Vor dem Islam, ſagt Jeſchua ben Jehuda, wurde das Karäerthum von den Talmud-Anhängern niedergehalten, als aber das kleine Horn (der Islam) aufkeimte, durften die Männer der Schrift ihre Anſichten laut ausſprechen und der

Rabbinismus mußte sich ergeben.[79] Wenn früher nur heimlich die Gebote im karäischen Sinne geübt werden konnten,[80] so hat die Zeit der Sekten- und Systemenbildungen im Osten den Karäismus durch Anan in die Oeffentlichkeit geführt, und Saadja geräth mit sich in Widerspruch, wenn er sie bald als Epigonen der alten Sadukäer, bald als in der Neuzeit entstandene ansieht. Ungeachtet der äußeren Begünstigung durch islamitische Herrscher, war der Kampf der Rabbaniten gegen Anan und seine Partei ein heftiger; man legte ihn in Bann, drängte ihn aus der jüdischen Gemeinschaft und der Heimath, und es war kein Wunder, wenn Anan seine Partei ganz den Einflüssen der Hochschulen und der Rabbiner zu entziehen strebte.[81] Er errichtete eine Scheidewand und somit eine dauernde Spaltung. Er verbot seinen Anhängern, sich mit Rabbaniten zu verschwägern, mit ihnen zu speisen, ihre Synagogen zu betreten und überhaupt mit ihnen Umgang zu pflegen[82].

16. Mit Anan's Ankunft zu Jerusalem (761), in Begleitung von seinen Kindern, seinen älteren gleichgesinnten Genossen Obadja aus Bazra, Genaï ben Baruch, Chanocha, Efrajim, Jehuda aus Persien, Malich u. A., und mit Hülfe einer kleinen Anhängerschaar wurde die alte heilige Stadt zum Stammsitz des Karäerthums auf viele Jahrhunderte hinaus, so daß die Bezeichnung Burg Zijjon in dem alten Fastenkalender (Megillat Taanit) von einem Schreiber jener Zeit durch „Ort der Karäer" glossirt wurde. Nach Jerusalem wanderten die Wißbegierigen, um das erste Karäerthum kennen zu lernen (Nissi, Ben Jerochim), und von da zogen die Sendboten aus, um die karäische Lehre in die weitesten Fernen zu verbreiten (Syrien, Persien, Babylonien, Westafrika, Aegypten). Ein Jüngerkreis schaarte sich um Anan; es bildeten sich bald karäische Gemeinden, und während der Karäismus in Jerusalem sich läuterte und die noch gebliebenen Fesseln des Rabbinismus abschüttelte, hingen die in Babylonien und Persien durch Anan gebildeten Gemeinden noch manchmal dem Talmudismus an, so daß die jerusalemische Muttergemeinde Sendboten und Prediger abschicken mußte, um gegen die Einflüsse der Hochschulen zu wirken.[83]

17. Als Anan gestorben (c. 765), nannte man seine Jünger und Anhänger in Jerusalem, wie in Irak und Persien, Ananiten (Ananijjim), insoweit sie nur ihrem Meister und nicht der durch Anan entstandenen karäischen Entwickelung folgten.[84] Die arabischen Schriftsteller betrachten die Ananiten als besondere Spaltung, neben Karäern, Rabbaniten, Samaritanern, Isawiten, und Judghaniten,[85] und wenngleich die Abweichungen von den ersten Karäern nicht so erheblich waren, daß der Name einer Spaltung gerechtfertigt wäre, so werden sie doch von den Karäern selbst häufig besonders genannt, so daß sie in ihrer Gesammtheit immer gleich nach Anan zu ordnen sind.[86] Die nächsten Nachfolger Anan's, die Ananiten, hielt Ben Jerochim (920) nicht für Karäer, da sie ihm zufolge eigentlich erst nach Nahawendi, von 780 ab, diesen Namen verdienen[87] und Levi ben Jefet (1000) will zwischen Karäern und Ananiten genau unterschieden wissen.[88] Als die hervorstechendste Besonderheit der Ananiten wird hervorgehoben: 1. Ihr Studium der Mischna und des Talmud wie der übrigen rabbanitischen Schriften, wodurch ihre noch nicht völlige Lostrennung vom rabbanitischen Einflusse herbeigeführt wurde. Nissi ben Noach (780), welcher das Studium von Mischna und Talmud, von der großen und kleinen Tosifta dringend empfiehlt[89] und Meborach (880), dem nachgesagt wird, daß er die Schulen der Rabbaniten besucht, ihre Schriften studirt hat und darum zu sehr dem Rabbinismus folgte,[90] waren Ananiten, und Jakob ben Ruben (1050) wirft den Ananiten vor, daß sie von dem Rabbanismus noch zu sehr beeinflußt worden wären, und daß erst die späteren Karäer dies gut zu machen gesucht hätten.[91] 2. Die Bestimmung des Monatsanfangs nach dem Sichtbarwerden der Mondsichel; eine solche haben die ersten Karäer nicht angenommen, sondern sich nach der Conjunction, d. h. nach der geraden Stellung des Mondes zwischen Sonne und Erde, was vor dem Beleuchtetwerden der Mondsichel geschieht, gerichtet.[92] Viele Karäer schwankten zwischen dieser und Anan's Bestimmung, oder wollten auch die rabbanitische Einrichtung beibehalten und feierten daher zwei Neumonds- und Festtage, wie Sahl und [illegible][93] Die spätern Karäer kehrten

mondstag nach dem Sichtbarwerden der Mondsichel (Reïjjat ha-Jareach), feierten nur eintägige Feste und wurden sodann nach Makrisi auch Moladijjiten, d. h. Beobachter der Mondesgeburt, genannt. 3. Die gewissen gesetzlichen Bestimmungen, welche die karäische Entwickelung theils erschwerend theils erleichternd abgeändert, wie wir unter Anan gesehen haben und später noch näher betrachten. 4. Die Loslösung von der Eigenmächtigkeit der Exilarchen und Gaonen, in der Ueberzeugung, daß das geistige Joch der babylonischen Häupter der Exulanten oft Unheil gestiftet habe.[94] Wenn dem Anan der Ehrenname Exilarch (Rosch ha-Gola) oder Fürst (Nasi) gegeben wurde, und wenn in seiner Familie dieser Titel sich weiter vererbte (Saul, Joschijja u. s. w.), so galt es blos als Familienauszeichnung und hatte weder auf die Entwickelung des Karäerthums einen Einfluß, noch irgend eine Einwirkung, es sei denn, daß Glieder der Familie sich als Gesetzeslehrer ausgezeichnet hätten.

18. Nach Betrachtung der Ananiten im Allgemeinen haben wir noch die einzelnen als Gesetzeserläuterer oder als besondere Schriftsteller erwähnten ananitischen Anhänger zu berühren. Anan's Sohn mit Namen Saul (st. c. 780), der zwar den glänzenden Titel Exilarch (Rosch ha-Gola) oder Fürst (Nasi) führte[95], aber sonst unbedeutend war, schrieb nur, wie aus den Anführungen zu vermuthen ist, Auslegungen zum Dekalog, in welchem er nach früherem Muster die sämmtlichen pentateuchischen Vorschriften als in den zehn Gottessprüchen enthalten dargestellt hat.[96] Auch soll er im Verein mit andern Lehrern mitgewirkt haben, daß die Anordnung des Vorlesens aus dem Gesetze, wie es Genaï ben Baruch früher festgestellt hatte, Bestand in der karäischen Gemeinde bekommen hat[97]. Sein Sohn Joschijja (st. c. 810), ein Enkel Anan's, war noch unbedeutender, und nur einige Anführungen desselben über mosaische Vorschriften scheinen darauf hinzuweisen, daß er ein Buch der Gebote geschrieben. Bedeutender tritt uns ein Jünger Anan's, Malich Harmali[98] oder Malich ben Harmala[99], entgegen, von dem uns David el-Mukammez (920), Makrisi und Jakob

Auslegung der Schrift und mit dem Dogma der Auferstehung beschäftigt hat. In Bezug auf die Auferstehungslehre, welche die Karäer stillschweigend von den Rabbaniten angenommen haben und worin sie vom Sadukäerthum abgewichen sind, hat er die Beschränkung aufgestellt, daß nur die der göttlichen Offenbarungen Gewürdigten am Ende der Tage auferweckt werden [102]. In Bezug auf Auslegung der Schrift hat er Wörter erklärt (רוכיפת, תוריס, ורויר) und ist der Ansicht seines Meisters in Hinsicht auf den unerlaubten Genuß des Hühnergeschlechts, insofern er dasselbe zu den unreinen Geflügelgattungen zählt, entgegengetreten [103]. Der Sektenstifter Abu Amran Meswi el-Tiflisi, welcher nach Malich aufgetreten war (880) und dieselbe Ansicht in Bezug auf das hebräische Alterthum hatte, daß das Hühnergeschlecht zu dem reinen Geflügel gehört habe und daher geopfert worden sei, beruft sich auf Malich als auf einen Gewährsmann [104]. Wenn wir jedoch von Saul, Joschijja und Malich nur sehr wenig wissen, theils weil ihre schriftstellerischen Erzeugnisse verloren gegangen sind, theils auch weil ihre Einwirkung auf die Entwickelung des Karäerthums nur gering war, so sind wir in Betrachtung des Ananiten Nissi ben Noach aus Bazra schon darum glücklicher, weil ein bedeutsames Schriftstück sich von ihm erhalten, wodurch wir in das Getriebe jener Zeiten viel besseren Einblick erhalten.

19. Nissi aus Bazra, wo sein Vater Abu Nissi Noach bereits älterer Genosse Anan's war und an der Quelle der mutazilitischen Lehre sich herangebildet hatte [105], trat um 780 als freiwilliger Sendbote der karäischen Spaltung und als deren Schriftsteller auf. Er erzählt in einem kurz und umrißlich gezeichneten Selbstlebensbild, welches er in das Vorwort seines Werkes eingeflochten, daß er, früh von Vater und Mutter verwaist, in den traurigsten Verhältnissen seine Kindheit verlebt habe. Seine alte und schwache Großmutter erzog ihn unter Thränen und unter dem Drucke der Dürftigkeit. Bei Kälte und Hitze, bei Hunger und Entbehrung gab er sich, zum Jüngling herangereift, rastlos und unersättlich dem Studium hin, und suchte schon frühzeitig durch Unterricht einen armseligen Unterhalt zu gewinnen. Zum Manne herangewachsen, verließ er seine Vaterstadt, besuchte viele Städte in Irak, Persien und Syrien und auch die Hochschulen, lernte Hebräisch

und Aramäisch, sowie Griechisch und Lateinisch von christlichen Gelehrten, um tiefer in die Auslegung der Schrift einzudringen, und scheuete nicht die Mühe, viele exegetische Schriften (Pitronot) durchzunehmen. Zur Erkenntniß der Sprache der Schrift lernte er die in Babylonien längst bekannte Vokal- und Accentlehre, wie auch die Masora[106], und für den Inhalt der Gesetze studirte er Mischna und Talmud, die Halachot und die großen und kleinen Tosifta's[107] Dann suchte er die Werke über Philosophie in sich aufzunehmen[108], um die Religionssysteme zu verstehen, ebenso die Schriften über Logik, um die Systeme logisch beurtheilen zu können[109]. Bei seinem Selbstlernen hatte er einen Schüler, der auf Veranlassung von Rathgebern und Feinden ihm ein Gegner geworden, weil er nicht im rabbanitischen Sinne gelehrt hatte, und er wurde auch anderweitig bitter verfolgt, da, wie er selbst sagt, seine Schriften nicht den Halacha's entsprachen, den Männern der Mischna (Baale Mischnaot), d. h. den Rabbaniten entgegen waren und den Auslegungen der Männer der Schrift (Baale Mikraot) folgten. Endlich setzte er sich zum Zielpunkt seiner Wanderungen als Sendbote die heilige Stadt Jerusalem[110], wo der Muttersitz der karäischen Genossenschaft war. In Jerusalem angekommen fand er im Allgemeinen in der Gemeinde Alles zerfahren und gespalten, fast unheilbar wie er sagt; er gab sich daher der Forschung, dem Studium der exegetischen Schriften eifrig hin und da er fand, daß die Schriftauslegungen von den göttlichen Geboten und Satzungen, mochten sie in aramäischer Sprache (von Anan), oder griechisch und lateinisch abgefaßt sein, nicht nach dem einfachen Wortsinne der Schrift sondern diesem entgegen aufgefaßt waren, so entschloß er sich einen Commentar nach dem Wortsinne der Schrift zu verfassen und zwar im Gegensatz zu seinem aramäisch schreibenden Vorgänger in zierlichem Hebräisch. Die Benutzung der aramäischen Sprache zur Abfassung von Werken sah er als Schmach für Israël an, weil dadurch die Juden das Hebräische ganz vergessen würden, zumal auch ihre Lehrer (in Babylonien) sie ganz vernachlässigt und ihre gelehrten Arbeiten in einem häßlichen Sprachgemeng niedergeschrieben hätten. Von den Schrifterklärern seiner Zeit entwirft er ein trübseliges Bild. Sie irren, sagt er, in dem

Schriftverständniß und sind feig und zaghaft in Bezug auf die Ergebnisse; scheu und ängstlich weichen sie dem einfachen Schriftsinn (Peschath) aus und hartnäckig stützen sie ihr Geschwätz und verfolgen jeden andern Erklärer. Das ist das kurze Lebensbild eines der Väter des Karäerthums, wie er es selbst gezeichnet und da wir höchst selten in das Treiben und Wogen dieser religiösen Spaltung zu blicken Gelegenheit haben, so verdient diese nur durch Zufall uns erhaltene Skizze um so größere Beachtung.

20. Lehrreich für die Erkenntniß des damaligen Schriftthums, unterrichtend für den Einblick in die Methode der damaligen Schriftstellerei, sind Nissi's eigene Mittheilungen über Plan und Anlage, Zweck und Mittel seiner schriftstellerischen Arbeiten. Er sagt, daß er bei Abfassung seines Werkes die zahlreichen Arbeiten seiner mittelbaren und unmittelbaren Vorgänger vor sich gehabt und manches Schöne und trefflich Verstandene hier und da gefunden habe, so daß er sich nur als Nacheiferer und Ergänzer, Benutzer und Erläuterer der Lehrer (Maskilim) ansieht. Nach dem Muster früherer bei Abfassung ihrer Werke kritischer Exegeten[111] hielt er es für nöthig, seinem Werke außer einer sachlichen Einleitung noch acht Erörterungen[112] voranzuschicken, die zur richtigen Würdigung des geistigen Erzeugnisses nothwendig erschienen. Diese sind: 1) Darlegung von Absicht und Ziel des Werkes, damit der Leser unparteiisch darangehe, nicht aburtheile und dem Verfasser nicht ungerechter Weise Absichten unterschiebe, die er nicht gehabt. 2) Nutzen des Werkes für solche Leser, die danach ihre Handlungsweise einrichten. 3) Name des Werkes und dessen Beibenennung und der Grund derselben. 4) Name des Verfassers, wenn er es selbst verfaßt, oder des Veröffentlichers, wenn er es blos bekannt gemacht. 5) Die einzuschlagende Bahn des Werkes im Verhältniß zu seinen ähnlichen Vorarbeiten, sei es durch eine andere chronologische Ordnung, oder durch weitere Entwickelung der Ansichten und der Grund, warum es für die Leser nur in solcher Sprache geschrieben ist. 6) Die Vorkenntnisse, die man bei dem Leser vorauszusetzen hat. 7) Zu welcher Klasse der Wissenschaft das Werk gehöre und für welche Leser es somit geschrieben sein

dessen Disposition. Diese Lehranweisung für Schriftsteller, diese Methodik, welche Nissi vielleicht aus Einleitungen von nichtjüdischen Schriften entlehnt, wendet er in weitschichtiger Weise auf sein eignes Werk an, indem er in einer Einleitung jede dieser Regeln ausführlich bespricht, und später Hadassi dieselben in seinem großen Werke Eschkol ha-Kofer großentheils mit denselben später nicht so geläufigen Ausdrücken angewandt hat[113]. Nach dieser Methode schrieb er zu Jerusalem sein großes Werk mit Namen Bitan ha-Maskilim (Palast der Lehrer)[114], eine umfängliche Auslegung der mosaischen Gesetze und ein Grundbuch für das Karäerthum, mit Widerlegungen der Rabbaniten, die er Zänker, Lästerer und Schreier nennt. Und wie sehr er auch das Lesen ihrer Schriften für das richtige Urtheil empfiehlt, so legt er doch seinen Standpunkt als Karäer, seine Gegnerschaft zu den Männern der Halacha und der Mischna so offen dar[115], daß darüber gar kein Zweifel übrig bleibt. Der Beiname dieses Werkes ist Peles, d. h. die Wage, indem die mosaischen Vorschriften, mit Benutzung der Deutungen in verschiedenen Sprachen und Auslegungsschriften, unparteiisch abgewogen und in reiner hebräischer Sprache erläutert sind[116]. Hadassi hat auch hierin dem Nissi nachgeahmt, daß er seinem Werke Eschkol den Beinamen Sefer ha-Peles gegeben[117]. Das nun verlorne große Werk war nicht ein Commentar zum Pentateuch (Perusch el ha-Tora), wie dergleichen bis auf seine Zeit bereits so manche vorhanden waren, sondern ein Sefer Mizwot oder Buch der Gebote, mit der eigenthümlichen Einrichtung, daß sämmtliche mosaischen Vorschriften, als aus dem Dekalog entflossen, auf die zehn auf Sinaï verkündeten Worte vertheilt wurden, wie es später Saadja auch gethan. Erst nach dieser Vertheilung und Unterbringung hatte Nissi die Zusammengehörigen unter besondere Rubriken zusammengefaßt, wie die Reinheitsgesetze, die über Blutschande und Unzucht, über Gebet u. s. w.[118] Die große Einleitung zu diesem Werke, welche sich noch wunderbarerweise erhalten[119], führt die Aufschrift: Commentar über den Dekalog[120], worin nach einem kurzen die Wichtigkeit des Gegenstandes betreffenden Eingange, in der Weise der früheren, nach Art des Midrasch geschriebenen Homilien, die Sprachform,

Eintheilung, Anwendbarkeit des Dekalogs, das Verhältniß der Gebote zu einander, die Klassificirung derselben u. s. w., mit einer Mosaik aus Schriftversen durchflochten, besprochen wird, worauf Nissi sodann jedes einzelne Gebot (Dibbur) mit seinen Folgerungen und den dahin gehörigen Vorschriften summarisch vorführt. Dann folgt die eigentliche Einleitung des ganzen Werkes, die Lehre von Gott und den Engeln, von der Welt- und Menschenschöpfung, von den Elementen, von der Erwählung Israëls, vom Gesetz und von den Wissenschaften und deren Eintheilung [121], über Lehr- und Lernpflichten, über zwölf Bedingungen eines Lehrers, worauf er auf seinen Beruf als Lehrer, auf seine Lebensschicksale und Studien u. s. w. kommt.

21. Ueberschauen wir prüfend die uns erhaltene Einleitung des großen Werkes, so tritt uns außer dem Einblick in sein bewegtes wechselvolles und leidenreiches Leben, welches wir umrißlich geschildert, sein Standpunkt als Karäer oder Ananit entgegen. Seine Hinneigung zur karäischen Lehre im Allgemeinen, seine Abneigung gegen die Männer der Mischna und der Halacha, die er zuweilen mit Schimpfnamen belegt, seine ausdrückliche Angabe, daß er sein Werk über die Gebote gegen den Rabbinismus seiner Zeit richtet und es als Streitschrift betrachtet wissen will, und endlich die Angabe des Grundes, daß er nur darum das Studium des talmudischen Schriftthums verlangt, damit seine gegnerischen Ansichten besser verstanden und gewürdigt werden, kennzeichnen ihn hinlänglich als Karäer der ersten Zeit, in welcher das Karäerthum in den meisten Gemeinden in Irak, Persien und Palästina noch nicht seine abgelöste Sonderstellung vollständig erkämpft hat. Das entschiedene, feste Auftreten Anan's, einen Theil Israël's vom Talmudismus völlig abzulösen und unter der Fahne einer verjüngten Glaubensnorm (Dat) zu einigen, mißfiel jenen blos schriftstellerischen Naturen, wie Nissi eine war, die nur auf dem Wege der schriftstellerischen Thätigkeit wirken wollten, diese auszubilden suchten und nur allein in der schriftstellerischen Belehrung ihre Sendung zu finden meinten. Auf Ausbildung der exegetischen Schriften, auf Benutzung vorgängiger Arbeiten in der Schriftauslegung (Pitronim), gleichviel von welchem Volke

Philosophie, auf die Gewinnung einer übersichtlichen Kenntniß von den sogenannten mathematischen Wissenschaften, vorzüglich aber auf die masoretische und grammatische Wissenschaft der heiligen Sprache, sollte nach Nissi die Aufmerksamkeit der Berufenen sich richten und er ermahnt die glaubensgenössischen Schriftausleger noch überdies dringend, sich des Hebräischen mit Feinheit und Eleganz zu bedienen, indem er die Anwendung des talmudischen Misch-Idioms für Israëliten schmachvoll findet. Gegen das verschwommene, planlose Schriftstellerthum ankämpfend, besonders gegen die namenlos auftauchenden oder ruhmreichen Männern der alten Zeit zugeschriebenen mystischen oder halachischen Werke,[122] entwarf er eine vorbeugende Methodik, die wir oben kurz berührt haben. Da nun Anan von allen diesen Bedingungen keine erfüllt, nicht das Hebräische zu seiner Schriftsprache benutzt und überhaupt eine dem Nissi nicht genehme Richtung in seiner Sendung eingeschlagen hat, so ist es nicht zu verwundern, daß dieser ihn gar nicht erwähnt. Aber ohngeachtet aller so schönen Anweisungen für Schriftsteller schreibt er in seinen schriftstellerischen Erzeugnissen oft sehr weitschichtig und darum auch unklar. Das maaßlose Anhäufen von sinnverwandten Wörtern, die ermüdenden Wiederholungen der Gedankengänge, als sollte blos der hebräische Sprachschatz erschöpft werden, das Ringen und Kämpfen nach einem passenden Ausdruck für Wissensdisciplinen oder neuere Begriffe und daher die kühnen und schroffen Neubildungen der Sprache, die er überdies als Redeschmuck ansieht, die unbewußte und unwillkürliche Weise, in welcher er in den breiten homiletischen Midraschton verfällt, alles dies macht häufig seinen Styl für uns ungenießbar, obgleich er zuweilen fließend, leicht und einschmeichelnd ist. Ein gesuchter witziger Reim auf seinen Namen Nissi ben Noach, den er in der Beschreibung seiner traurigen Lage gebraucht, hat sogar zu einem geschichtlichen Mißverständniß Anlaß gegeben. Er erzählt, daß er als Nissi ben Noach seiner Leiden wegen Rab Dach d. h. Rabbi Leid genannt worden sei, wonach einige sein Zusammenfallen mit Rabbi Acha herausdeuten wollten, obgleich weder das Tikkun, noch das Chilluk, noch auch irgend ein anderer Schriftsteller davon etwas weiß.[123] Ganz unbedeutend war Nissi's Bruder Josef ben

Noach. Wie alle karäiſchen Lehrer jener Zeiten hatte er ebenfalls ein Buch der Gebote (Sefer Mizwot) geſchrieben, woraus Jeſchua Einiges von ſeinen Deutungen anführt, [123a] das aber nicht genug Eigenthümliches geboten haben mag, um weiter verbreitet zu werden. Wie er zu den karäiſchen Vätern gezählt wurde und das Epithet Nizzani geführt, habe ich bereits oben bemerkt.

22. Bevor wir aber die übrigen karäiſchen Lehrer dieſes Zeitabſchnittes und die aus dem Karäerthum hervorgegangenen Sektenſtifter hier vorführen, iſt es von Nutzen auf die von Páläſtina und Babylonien entfernt wohnenden vom Talmudismus wenig wiſſenden jüdiſchen Gemeinden, namentlich auf die im alten Medien, unſere Blicke zu richten, da ſowohl Sektenſtifter als berühmte Lehrer des Karäerthums aus jenen Gegenden mehr oder weniger von den außertalmudiſchen Lebensanſchauungen derſelben beeinflußt worden ſind. Das Bergland Großmedien, welches die Hebräer Hara (1 Chr. 5. 26), die Araber el-Gibl und die Perſer Kuhiſtan nannten, was weiter nichts als Bergland bedeutet,[124] hatte ſeit länger als tauſend Jahren zahlreiche Anſiedelungen der zehn Stämme, und der Talmud gedenkt der großen Judengemeinden zu Halwân, Nahawend, mit den dazu gehörigen Städten (Dawend), Hamadan, und den umliegenden Ortſchaften, welche die Schrift, (2 Kö. 17, 6) unter „Städte Mediens" verſtanden haben ſoll.[125] Dieſe Gemeinden, namentlich die von Nahawend nnd Dawend, wurden nach Hadaſſi ausſchließlich Bewohner oder Leute des Gebirges genannt[126], und hatten in Bezug auf Ausübung der moſaiſchen Vorſchriften zuweilen abweichende antitalmudiſche Anſichten, ſo daß die entſtehenden Sektenſtifter wie Meswi Baalbeki u. A. von ihren ketzeriſchen Anſichten Manches aufnahmen. Aus Nahawend war der große karäiſche Lehrer Binjamin ben Moſe (780), aus Hamadan der Sektenſtifter Judghan aufgetreten, der den Genuß heidniſcher Speiſen, z. B. verbotener Thiere erlaubte u. ſ. w. Aus einer der andern großmediſchen Städte war der karäiſche Gegner Saadja's mit Namen Abu el-Theib (950), welcher darum el-Gibli zubenannt wurde. Ueberhaupt waren dieſe Gemeinden, wie alle, die zu entfernt von den Sitzen

dem Karäerthum zugeneigt. Halwan, in welchem die Talmudiſten das Chalach der zehn Stämme geſehen und das fünf Tagereiſen von Bagdad entfernt iſt, brachte in der ſehr großen und reichen Judengemeinde mehr als den fünften Theil der Einnahme des Exilarchen auf [127]. Nahawend, wo die letzte Schlacht der Perſer geſchlagen wurde und Hamadan, das alte Ekbatana, wo das Grabdenkmal des Mardechai und der Eſter ſich noch findet, auch ſehr viele andere Städte dieſes Gebietes, wo ſtarke uralte jüdiſche Anſiedelungen geweſen, werden in der talmudiſchen Periode nur als halbe, ketzeriſche, zum Theil ganz abgefallene Judengemeinden angeſehen, welche der überlieferten Lehre ledig, ſich auch der Vermiſchung mit ihren halbheidniſchen Mitwohnern nicht enthalten haben, und durch Verwilderung, nomadiſche Lebensweiſe, Unkenntniß der fortgebildeten Lehre, Raubluſt und Verwegenheit ſo ſehr von den übrigen Juden in Irak, Syrien und Paläſtina abwichen, daß eine Verſchwägerung mit ihnen vermieden wurde [128]. Daſſelbe war mit der Gemeinde zu Ganſaka oder Gaſak, Carina (Karchina), Gauſania und andern der Fall, die als Anſiedelungen der zehn Stämme entweder in den heimiſchen Bevölkerungen ganz untergegangen [129], oder nur in ketzeriſchem Weſen und im Karäismus, mit dem Judenthume im Zuſammenhange blieben. Die oben erwähnten Banu Muſa gehörten zu dieſen mediſchen Gemeinden und gewähren einen Einblick in das Getriebe derſelben. In Bezug auf Auslegung des Geſetzes hat ſich von den mediſchen Gemeinden blos die einzige Nachricht erhalten, daß ſie den Genuß der Fettſtücke der für den Brauch geſchlachteten Thiere für erlaubt hielten, indem die Schrift nur das Fett der Opferthiere verboten habe [129a]. Dieſer aus einer Schriftſtelle herausgedeuteten Anſicht [130] folgte Meſwi Okbari [131] und ſeine Sekte, ebenſo Meſwi Baalbeki [132], und viele Karäer ſcheinen dieſe Geſtattung angenommen zu haben, wie aus Saadja's Polemik dagegen erſichtlich iſt [333]. Da el-Mukammez die Männer der Bergländer Sektirer (Machlife Tora) nennt, ſo mögen ihre Schriftdeutungen für die Praxis auch in andern Beziehungen vom Rabbinismus abgewichen ſein.

23. Die Freiheit der Schriftauslegung, welche Anan als

Princip verkündet hatte und welche vor ihm bereits hier und da schon geübt worden sein mochte, die Freiheit der Philosophie über Gott und Schöpfung, über Offenbarung und Unsterblichkeit, reizte unabhängige und vorurtheilslose Geister zu Forschungen, welche sowohl die Schranken der rabbanitischen als karäischen Synagoge durchbrachen und von beiden Glaubensparteien verworfen und verabscheut wurden. Dieses war der Fall mit dem jüdischen Philosophen Ibn el-Dawendi, aus Dawend im alten Großmedien, der ebenso wie Abu Suweid, und später gegen Ende des neunten Jahrhunderts Chawi el-Balchi, in dieser Richtung philosophirte und die Schrift kritisirte. Ibn el-Dawendi schrieb im Sinne der mutazilitischen Lehre eine Religionsphilosophie, worin er sich über die jüdischen Glaubensansichten, über Gott und die Weltschöpfung aus Nichts, über Offenbarung und Prophetenthum wegsetzte, welche aber die Karäer dessenungeachtet gern lasen. Der größte karäische Religionsphilosoph Josef el-Bazir (ha-Roëh), der ältere Zeitgenosse Saadja's, führt el-Dawendi's Ansicht gegen das alte Dogma von der Anfänglichkeit der Welt an, indem dieser annahm, daß der Grundbestandtheil der Körper ewig sei, möge er aus physikalischen Atomen oder aus den vier Grundelementen bestehen, und daß das Gewordensein der Dinge (Chidduschi) durch Verbindung, Mischung oder Anlagerung die eigentliche Schöpfung bilde[134]. Er nennt seine Philosophie, abgesehen von dem durchaus nicht im feindlichen Sinne angeführten Satze, ein ihm eigenes System[134a]. In gleichem nicht feindlichen Sinne führt ihn der nach Josef bedeutendste Religionsphilosoph Ahron ben Elijja für denselben Gegenstand an[135]. Aber der uns zufällig in einem abgerissenen Citat erhaltene Widerstreit gegen den Glauben der Synagoge, daß die Welt aus einem absoluten Nichts hervorgegangen sei, berechtigt uns nicht, hierin die einzigen Aufgaben seiner Philosophie zu suchen; wir müssen vielmehr annehmen, daß sich seine mutazilitischen Verhandlungen über alle Grundlagen des jüdischen Glaubens und der jüdischen Lehre erstreckt haben. Und weil seine Schriften verderblich auf die zahlreichen Lehrer wirkten und zum Irrglauben reizten, eiferte Ben Jerochim mit Fanatismus gegen dieselben, wie gegen

nicht so überaus einsichtig“ (Koh. 7. 16); damit will nach Ben Jerochim's Ansicht die Schrift sagen, daß in gleichem Maaße, wie die Mehrung der Gebote untersagt ist, ebenso das dünkelvolle Streben verboten sei, die weltliche zum Verlassen des Gesetzes führende Philosophie zu lernen. Darum heißt es am Schlusse (12, 12: Was aber darüber ist, mein Sohn, davor laß dich warnen, sowie vor vielem Erwerben von Büchern ohne Ende, und namentlich für den, der im Gesetze sich nicht abmüht, sondern blos umherstreift in Städten und Ländern und irreligiöse Schriften aufsucht, wie die Schriften der Philosophen, die Bücher des Ibn el-Dawendi und des Abu Suweid, welche zum Unglauben an Gott, seine Propheten und die Tora verleiten[137]. Ebenso redet er heftig gegen diese Philosophen in seinem Commentar zu Psalm 102, 5 und anderswo, wo er ihre Lehren verwünscht und wo er betheuert, daß er ergraute Männer gefunden habe, die da versicherten, niemals in die Werke dieser Männer geblickt zu haben[138]. Die Begierde nach diesen Werken muß aber auch zu Ben Jerochim's Zeit sehr groß gewesen sein, da Viele, wie er versichert, Armen- und Waisengelder für Erlangung dieser Werke gegeben haben[139], wie denn auch schon der fanatische Eifer gegen dieselben dafür spricht.

24. Eine besondere Schicht in der Entwickelung des Karäerthums, wenn auch nicht eine völlig abgelöste religiöse Spaltung, bildete Binjamin ben Mose[140] Nahawendi, aus der Stadt Nahawend im alten Großmedien[141] (um 800), dessen jüngerer Genosse der als karäischer Gewährsmann und Schriftsteller bekannte Daniel ben Mose el-Kumasi gewesen zu sein scheint[142]. Als ruhmreicher karäischer Lehrer folgt Nahawendi, dessen Ansichten sich nach Ost und West verbreitet haben[143]. Er gilt als Befestiger des Karäerthums, dem Vieles enthüllt wurde, was Anan noch nicht gewußt[144], und als Autorität unmittelbar nach dem Stifter Anan, obgleich wir aus den wenigen abgerissenen Notizen über ihn nicht begreifen, worin seine Bedeutung nächst dem Meister bestehen soll, noch weniger wie gerade er den bei Anan sich noch zuweilen eindrängenden Rabbinismus gewehrt haben soll. Der Hauptplatz seiner Wirksamkeit war seine Heimath (Nahawend)

oder sein ganzes Vaterland Persien, wo auch bei den Bekennern des Islam ein mächtiger Trieb vorwaltete, in die Geheimnisse der Schöpfung, in ein Grübeln über Gott und in das Ausspinnen und Ausdeuteln der Gesetze einzudringen. Von da aus verbreitete sich seine Lehrweise und Auslegung (Schemua) nach Osten (Babylonien) und Westen (Palästina). Ueber sein Leben und Wirken ist uns keine Andeutung erhalten, nur daß wir aus der Steigerung der richterlichen Autorität, die er eingeführt wissen wollte, aus der Scheu, Rechtssachen von einem nichtjüdischen Gerichte aburtheilen zu lassen, aus der Einführung eines strengen Bannes für Widerspenstige, dem er das Wort redete und überhaupt aus der praktischen und weitesten Ausbildung des mosaischen Rechts schließen können, daß er Leiter und Richter einer großen karäischen Gemeinde gewesen sein mochte. Da um diese Zeit Joschijja, ein Enkel Anan's, karäischer Exilarch in Jerusalem war und eine gewisse äußere Obermacht über alle karäischen Gemeinden ausübte, so wird Binjamin als sein Jünger von spätern Karäern bezeichnet. Zahlreicher sind die Hinweisungen auf seine schriftstellerische Thätigkeit. Er schrieb, wie Jefet berichtet[145], viele Werke und zwar: 1. einen Commentar zum Pentateuch, worin er auf Sitte und Brauch im Morgenlande hinzuweisen sich veranlaßt sieht[146]; 2. eine Auslegung zu Jesaja, wo er die sogenannten messianischen Stellen in anderer Weise erklärte[147]; 3. einen Commentar zum Buche Daniel, worin er in Bezug den Vers 12, 12 „Heil dem, der da harret und erreicht tausend dreihundert und fünfunddreißig Täge" das Wort Jamim als Jahre faßte und au seine Endzeit, die um 1010 eintreffen sollte, deutete[148]; 4. einen Commentar zu den fünf Megillot, d. h. zu Hochlied, Rut, Ester, Klagelieder und Kohelet, der von Ben Jerochim und Jefet angeführt wird[149]. Zur Auslegung des Hochliedes schrieb er eine ausführliche Einleitung, worin er wahrscheinlich die Allegorie des Liedes auseinandersetzte, wie er auch Kohelet, neben der grammatischen oft sehr gründlichen worterklärenden Auslegung, allegorisch von dem wechselvollen Geschicke des jüdischen Staates auffaßte[150], was bei seiner Vorliebe für die Allegorie nicht Wunder nimmt. 5. Ein Buch der Gebote (Sefer Mizwot), worin er die karäische Fassung der Schrift n im Gegensatz zu den Rabba-

niten gegeben, wie man aus einer Anführung bei Jefet sehen kann [151]. Dieses Gebotenbuch, wie die meisten arabisch geschriebenen Commentare zur Schrift scheinen ein Raub der Zeit geworden zu sein; ihre Spuren sind uns nur aus geringen Andeutungen und winzigen Citaten erkennbar. 6. Das hebräisch geschriebene Sefer Dinin d. h. Buch von den rechtlichen Vorschriften, auch Massat Binjamin genannt [152], worin die straf- und civilrechtlichen mosaischen Vorschriften vorgeführt wurden [153], war wie es scheint nur für die rechtliche Praxis ausgearbeitet. Am Schlusse des Rechtsbüchleins sagt Nahawendi: „Heilswünsche in Fülle seien allen Söhnen der Diaspora dargebracht von mir Binjamin ben Mose, euch sammt allen Frommen (Zaddikim) [154]. Staub und Asche bin ich unter den Sohlen eurer Füße, (d. h. ich unterwerfe mich euch in geziemender Bescheidenheit). Ich habe nur für euch dieses Rechtsbüchlein verfaßt, wonach ihr, Männer der Schrift, euern Brüdern und Freunden Recht sprechen sollet. Für jedes Rechtsgesetz habe ich gewöhnlich die Gewähr aus der Schrift gegeben; für andere von Rabbaniten gebrauchte und niedergeschriebene Rechtsfälle konnte ich zwar keine Gewähr aus der Schrift beibringen, aber ich schrieb sie dennoch hier nieder, damit ihr, wenn ihr wollt, auch nach ihnen rechtsprechen könnt“ [155]. Nur für civil- und strafrechtliche Fälle also, wo Binjamin das mosaische Recht nicht ausreichend gefunden, hat er die Herübernahme der rabbinischen Bestimmungen gestattet, da er als Richter und Leiter der karäischen Gerichtsbarkeit sehr leicht den Mangel herausfühlen konnte. Die Juden innerhalb des Islam, Rabbaniten wie Karäer, hatten in allen asiatischen Gebieten noch ihre eigne Gerichtsbarkeit und Nahawendi, der selbst wohl Richter in seiner Vaterstadt war, verbietet es streng den Israëliten, „bei muhammedanischen Gerichtshöfen Recht zu suchen, ihrer schriftlichen Documente und der islamitischen Zeugenschaft sich zu bedienen, selbst für den Fall, wenn das islamitische Gericht nach mosaischem Recht entscheidet.“ „Nur ein jüdischer Gerichtshof ist, wie er meint, angemessen, und es hieße gestehen, daß es keine Richter in Israël gebe, wolle man Recht anderswo suchen. Für den Fall jedoch, daß man das nach der Schrift gesprochene Recht gegen freche Abtrünnige durch

die fremde Gewalt kräftigen und ſtützen muß, iſt es geſtattet, einen andern Gerichtshof anzugehen [156]. Wir müſſen aber ſelbſt für einen ſolchen Fall erſt alle Mittel erſchöpfen. Zunächſt hat man, wenn ein Iſraelit dem Urtel ſich nicht unterwirft, ihn als getrennt von der Gemeinde zu betrachten und ihn ſowohl als ſeinen Gegenpart vor den Gerichtshof auf eine beſtimmte Zeit zu beſcheiden und vorzuladen. Iſt dies dreimal geſchehen und er, obgleich er von der Vorladung Kenntniß genommen, dennoch nicht erſchienen, ſo wird er ſieben Tage hinter einander des Morgens und des Abends verwünſcht, wie das Geſetz vorſchreibt, und er darf ſodann von Niemandem aus der Gemeinde gegrüßt werden, Niemand darf bei ihm ſtehen, Gaben und Geſchenke von ihm annehmen oder ihm Speiſen darreichen; er muß überhaupt wie ein Todter betrachtet werden, von Lebendigen geſchieden, bis er endlich vor Gericht erſcheint. Und wenn er noch weiter renitent bleibt, dann erſt haben wir das Recht, ihn der Gerichtsbarkeit des Staates auszuliefern." Außer dieſen Schriften, von denen wir einige Kunde erhalten haben, ſcheint er auch eine religionsphiloſophiſche Dogmatik verfaßt zu haben, worin er über Gott und die Schöpfung, über die Seele und über die Allegorie philoſophirt hat [157].

25. Die philoſophiſchen Anſchauungen Nahawendi's über die metaphyſiſchen Gegenſtände der jüdiſchen Religion waren theils der religionsphiloſophiſchen Partei der Mutaziliten, d. h. der Vergeiſtiger des göttlichen Weſens, entſprechend, wie bei Anan vor ihm und den karäiſchen Lehrern nach ihm, theils eine Art Wiedererweckung des alexandriniſchen Hellenismus, wie er ſich unbewußt ſeit Philon in Targumen, talmudiſchen Sätzen und myſtiſchen Schriften innerhalb der Synagoge erhalten. Er ſagte, die höchſte und wahrſte Philoſophie liege in der offenbarten Schrift, aber dieſe müſſe als Quelle der Erkenntniß allegoriſch ausgelegt und erfaßt werden, ohne daß darum der wörtliche Sinn zu verwerfen ſei. Die Seele iſt ein Theil des menſchlichen Körpers und daher begrenzt, fördert in ihrem Zuſammenwirken mit der andern leiblichen Thätigkeit zunächſt die niedere ſinnliche Erkenntniß, aber in ihr [illegible] auch die Kraft, die niedere [illegible] gewiſſen Vorbe-

dingungen zur Vernunfterkenntniß zu ſteigern, ſo daß ſie das Werkzeug zur Erkenntniß des Unſichtbaren iſt. Die Seele als leiblicher Theil des Menſchen iſt daher nicht unſterblich, hat weder Lohn noch Strafe zu gewärtigen, und ſchriftgemäß iſt Lohn und Strafe ohne Vorhandenſein des Körpers nicht zu denken[158]. Gemäß der Lehre der Mutaziliten, von der er ganz wie ſein Vorgänger Anan durchdrungen war, iſt ihm Gott das abſolut Seiende (τὸ ὄν), in ſeinem Weſen unerkennbar, und nur das Sein, aber nicht das Weſen Gottes, kann dem Menſchen bewußt werden; denn wir können von Gott nur wiſſen, daß er iſt. Die abſolute Erhabenheit Gottes über alles Endliche iſt aber ſo groß, daß man Gott weder mit der Welt gleich ſetzen (Pantheismus), noch die endliche Weltſeele als Gott anſehen kann. Er iſt ſeinem Weſen nach getrennt von dem geſammten Werden, zwiſchen ihm und den endlichen Dingen iſt eine ſo große Kluft, daß wir Gott nur außer der Welt denken müſſen, wenn er gleich erſte Urſache und Bildner der Welt iſt. Jeder unmittelbare Verband Gottes mit dem Weſen der Welt, die unmittelbare Weltbildung durch eigene Berührung des Stoffes iſt daher undenkbar, und Nahawendi nahm mit Philon an, daß Gott zunächſt Mittelweſen geſchaffen, welche bei der Weltbildung und Weltregierung die Stellvertretung übernommen, gleichviel ob darunter die geiſtigen Kräfte (δυνάμεις), die Worte Gottes (λόγοι) oder die Engel verſtanden werden. Wörtlich drückt Nahawendi dieſes ſo aus: „Vor der endlichen Schöpfung ſchuf Gott die Herrlichkeit (Kabod), d. h. die geiſtige Kraft der ſchönen Weltordnung, den Thron (Kiſſe), d. h. die Dynamis der Weltregierung, und die Geſammtheit der Herrlichkeiten und der Engel". Der von Gott geſchaffene Engel iſt der Weltbildner[159], und der iſt es auch, der die Offenbarung Gottes an die Menſchen vermittelt hat. Gott iſt mit dem Menſchen nicht in Berührung gekommen, hat zu Israël auf Sinaï nicht geſprochen, die Geſetzgebung und die Mittheilungen an die Propheten ſind blos von dem Engel Gottes ausgegangen, und alle ſinnlichen von Gott ausgeſagten Ausdrücke in der Schrift ſind auf den Vermittler, den Engel zu beziehen oder allegoriſch zu deuten[160]. Die Geſetze und Gebräuche in der Schrift ſind aber nicht im ſymboliſchen

Sinne zu fassen, sondern in ihrer Buchstäblichkeit für die Praxis und nur in Betreff der Vorstellungen von Gott, haben wir sie, um alle Vermenschlichungen des göttlichen Wesens zu vermeiden, allegorisch oder vom Engel zu deuten. Dieser Ansicht Nahawendi's von dem geschaffenen Engel als Mittelwesen, welches die Gegenwart Gottes (Schechina) in seiner Stellvertretung vorstellte, das Beziehen der sinnlichen Ausdrücke von Gott auf diesen Engel, hat später die Sekte der Magharijja von Nahawendi angenommen [161] und sie wurde auch zum Theil früher oder später von Rabbaniten getheilt [162].

26. Die Anschauung Nahawendi's über die Nothwendigkeit der Allegorisirung der auf Gott bezüglichen Stellen der Schrift, der allegorischen Deutungen des Hochliedes und des Kohelet, hatte nach ihm auf das Erkennen und Begreifen der positiven mosaischen Vorschriften keinen Einfluß, so daß er darin von der Thätigkeit Philon's abwich, der in dem Streben nach Symbolisirung der Gesetze weit abging, wie er auch die später von den Judghanisten angenommenen Ansichten verließ, daß alles im Gesetz einen einfachen und mystischen Sinn habe. Für das positive Gesetz, das nach dem einfachen Wortverstande zu üben ist, forderte er wie Anan die völlige Freiheit der Forschung, ohne Rücksicht auf Autoritäten [163], und er ging darin selbst mit seinem Beispiel voran, Anan widersprechend oder der rabbanitischen Deutung sich zuwendend. Die Leviratsehe, welche Anan in Folge der Erzählung von Boas und Rut auf Verwandte im Allgemeinen ausdehnte, beschränkte er wie die Rabbaniten auf wirkliche Brüder [164]. Der Ansicht Anan's, daß bei Geflügel die Vorschrift des Schlachtens wie bei der Opferung derselben in Melika bestehen soll, widersprach er, indem er den Vergleich in keiner Weise gelten ließ, und schloß sich auch hierin mehr den Rabbaniten an [165]. In der Sabbatstrenge wich er ebenfalls von Anan ab, indem er manche vorgeschriebene Härte des karäischen Stifters milderte. Er fand in dem Schriftworte (Exod.) „es weile jeder an seiner Stelle", (Dt.) „es gehe Niemand weg von seinem Orte" durchaus nicht diejenige ananitische Beschränkung, sein Haus am Sabbat nicht zu

Weichbilde[166]; ebenso daß die vorgeschriebene Sabbatheiligung (Exod.) sich nur auf die Zubereitung der Speisen beziehe und nicht wie Anan meint, in Enthaltung von ehelichem Umgang[167]; auch gab er an, daß die von einem Nichtjuden am Sabbat gepflückten Früchte dem Juden nach dem Sabbat nicht verboten sein können[168]. Im Sinne der talmudischen Auffassung und gegen Anan entschied er ferner, daß dem Gatten das Recht der Nutznießung und der Erbschaft an dem Vermögen der Gattin zukomme[169]; auch gestattete er im Gegensatze zu Anan das Pesach-Lamm am Sabbate zu schlachten, da das Sabbatgesetz darauf, als auf eine ausdrückliche mosaische Vorschrift, nicht anwendbar sei[170], und trat in gleicher Weise auch in Bezug auf die Beschneidung am Sabbat dem Anan entgegen. Einen andern Widerspruch gegen Anan stellte er auf in Bezug auf die Eheschließung. Binjamin setzte als Bedingung einer gesetzlich giltigen Eheschließung die Verlobung (Arisa), Heimführung (Lekicha), Morgengabe (Mohar), Bundschließung (Berit) und die Gegenwart von Zeugen fest, während Anan noch den rabbanitischen Standpunkt hatte, daß eine Art Kauf durch Geld, Ehepakt (Ketuba) und Beiwohnung vollkommen genüge, wie auch die Spätern Jefet, Lewi, Jeschua u. A. darauf zurückkamen[171]. In gleicher Weise, nur in veränderter Form, wich sein Zeitgenosse Joschijja von der rabbinischen Bestimmung ab[172]. In der Bestimmung des Monatsanfanges soll er nach Saadja ebenfalls von Anan abgewichen sein[173], ohne daß wir jetzt Genaues anzugeben vermögen. Das sind die abweichenden Auffassungen der Gesetze, so weit wir sie aus den geringen Bruchstücken bei spätern Schriftstellern ermitteln konnten, und wir dürfen mit Recht voraussetzen, daß bei erweiterten Veröffentlichungen des karäischen Schriftthums, oder bei Auffindung von den Nahawendischen Commentaren und dessen Sefer Mizwot, wir gewiß noch viel Eigenthümliches finden werden. Binjamin hat sich nicht gescheut, dem Anan auch in sachlichen Erklärungen gewisser Schriftwörter entgegenzutreten und sogar den Namen Anan's zu nennen, woraus wir beiläufig ersehen, daß Anan's Commentar zum Pentateuch ihm noch vorgelegen hat und daß Anan bei Abfassung des Massat Binjamin längst verstorben war[174]. In Bezug auf die Freiheit der Schriftforschung, auf die

Pflicht ohne Rücksicht auf Autorität, Lehrer, Verwandte seine gewonnene Ansicht zu bekennen, auf den Beruf, das Karäerthum zu predigen und zu verbreiten, folgte er seinen Vorgängern Anan und Nissi, wie oben bereits berichtet wurde [175].

27. Weniger bedeutend und nicht als karäische Autorität glänzend wirkte Daniel ben Mose el-Kumasi, wahrscheinlich ein jüngerer Bruder des Binjamin (um 820), als Karäerhaupt zu Kumas in Irak, wie sein Bruder in Nahawend. Ueber seine Wirksamkeit, die noch in die Zeit von Nathronaï ben Hilaï's Gaonat zu Sora (859—69) hineinragte, erhalten wir aus einem vielleicht schon 820 ertheilten Gutachten desselben einige Kunde [176]. Das Schulhaupt zu Sora, der genannte Nathronaï, sah in seinem ältern Zeitgenossen Daniel den karäischen Erzketzer, den Enkel Anan's, welcher die Verachtung des Rabbinismus verbreitet und die vollständige Spaltung verstärkt hatte [177]. In gleicher Weise wie Obadja aus Bazra (750), Abi-Gedor (750), Abu Nissi aus Bazra (750), Anan (760), Malich Harmali (770), Nissi (780), sein Bruder Joseph, Binjamin (800), schrieb auch er (c. 820) ein Buch der Gebote (Sefer Mizwot), in hebräischer Sprache, wie Jefet Ibn Zâghir (1340) ausdrücklich berichtet, indem er ein Bruchstück daraus wörtlich anführt [178]. Wir sehen daraus, daß er nach dem Muster seiner Vorgänger sich mit Gewandtheit der Schlußfolgerungen (Hekkesch) bediente, und daß er geschickt die discussive Form des rabbinischen Talmudismus gebrauchte. Ueber einzelne Ansichten Daniels wissen wir nur wenig; da sein Buch der Gebote sich nicht erhalten, und wir lediglich auf die sehr spärlichen Citate angewiesen sind. Es ist uns nur folgendes bekannt: Im Gegensatze zu Anan gestattete er das Schlachten und das Verbrennen des Pesachlammes, wenn der Rüsttag auf einen Sabbat fällt; aber die Gestattung soll sich nur auf ein Lamm erstrecken, das für ganz Israël als Pesach genommen werden soll, eine Ansicht, welche später Jefet theilte [179]. Ebenso hat er in Bezug auf die verbotenen Verwandtschaftsgrade Erweiterungen durch Schlüsse geltend gemacht [180]. In Bezug auf das Erbe der Tochter hat er nach Analogie der Abschätzung [illegible] (Num. 27, 2) ein Drittel

28. Von bedeutend geringerem Anſehen war ein anderer karäiſcher Lehrer jener Zeiten, ein gewiſſer Bochtan um 840. Von ihm hat ſich bei Jeſchua ben Jehuda die Bemerkung erhalten, daß (Bochtan) die Zählung der ſieben Wochen bis zum Pfingſtfeſt vom Anfang der Gerſtenernte angehen läßt, ohne Rückſicht darauf, ob dieſer Beginn innerhalb des Mazzotfeſtes fällt oder nicht[182]. Dieſe Anführung mag aus ſeinen Erläuterungen zu den Geboten entnommen ſein, die ſich über den ganzen Pentateuch erſtreckt haben, und nur der geringen Bedeutung wegen in den Strom der Zeit untergegangen ſind. Es bleibt uns nur noch übrig, für die Zeit des achten und neunten Jahrhunderts, oder Etwas darüber hinaus, über die Bethätigung der Juden auf außertalmudiſchen Gebieten, nach unſerem oben ausgeſprochenen Principe, einige Worte anzufügen. Bei den Bearbeitungen der die geographiſchen Längen- und Breitengrade u. ſ. w. beſtimmenden aſtronomiſchen Tafeln, der perſiſchen ſowohl als der mamun'ſchen (829), haben ſich die Juden ebenſo wie ſpäter bei denen der Alfonſiſchen vielfach und ſtark betheiligt. Maſchallah ben Atari ſchrieb um 775, nach ſeiner Betheiligung an arabiſcher Wiſſenſchaft, ſein aſtronomiſches und aſtrologiſches Werk in arabiſcher Sprache, was von ſpätern jüdiſchen Gelehrten, wie von Ibn Eſra u. A., bei Behandlung dieſes Faches angeführt wird. Sind ben Ali war um 829 Hauptmitarbeiter der mamun'ſchen aſtronomiſchen Tafeln. Sahl el-Tabari, d. h. aus Tabariſtan am Kaſpiſee, der wegen ſeiner großen jüdiſchen Gelehrſamkeit den ehrenden Beinamen Rabban führte, war als Arzt und Aſtronom berühmt, überſetzte um 800 den el-Magiſt des griechiſchen Aſtronomen Ptolemäos, das Quellenbuch für die Aſtronomie der damaligen Zeiten, aus dem Syriſchen in das Arabiſche, welcher Ueberſetzung noch ein Kapitel über die Strahlenbrechung des Lichtes beigefügt iſt[183]. Sein Sohn Abul-Haſſan Ali (835), der ſpäter als Leibarzt eines Khalifen zum Islam übergetreten ſein ſoll, war berühmter Arzt und Philoſoph, durch ſeine Schriften Lehrer der berühmten Aerzte Raſi und el-Zarbi und hat ein berühmtes Werk, „Garten der Philoſophie“ hinterlaſſen. Andrusgar ben Sadi Firuch, ein Israëlit aus dem arabiſchen Irak um 800, ſcheint ein aſtronomiſch-aſtrologiſches Werk in

arabischer Sprache bearbeitet zu haben, welches dem Ibn Esra bei Ausarbeitung seiner astronomisch-astrologisch-kalenderischen Abhandlungen (Sefer ha-Theamim) vorgelegen hat und das er als ausgezeichnet rühmt [184]. In der Mathematik mögen die Elemente des Euklid (στοιχείων βιβλία) schon in der syrischen Uebersetzung den Israëliten bekannt gewesen sein, da die syrische Sprache noch bei ihnen die allgemein verständliche war; für sie war es nicht nöthig, auf die arabische Uebesetzung des Jôhak ben Honein (880) zu warten. Um die Mitte des zehnten Jahrhunderts eifert Ben Jerochim, der Fanatiker, gegen jede nicht theologische Wissenschaft, gegen das Studium des el-Magist und des Euklid, als ein Studium, das zum Abfall führt, woraus wir sehen, daß deren Studium innerhalb der jüdischen Gelehrsamkeit sehr alt und heimisch war. Doch kehren wir zu dem speciellen Karäerthum und zu seinen Spaltungen zurück. [185]

29. Eine versumpfte und verstockte Glaubenslehre, die Hirn und Verstand ihrer Bekenner mit dem düstern Nebelschleier des blinden widerspruchlosen Gehorsams umflort und alle Selbstbethätigung vernichtet, ist nur ein krankhaftes Wahngebilde, und eine Religionswissenschaft, welche jede Untersuchung haßt, jede Erörterung meidet und die Besprechung verbannt, ist nie eine Wissenschaft gewesen. Das Judenthum erstarkte von Anbeginn durch den Dissens, durch den Widerstreit seiner Abtrünnigen und Ketzer. Das Sadukäerthum und die vor Anan entstandenen Sekten (von Serini und Abu Isa) haben das soferische und talmudische Judenthum läutern helfen, und auch die aus dem Karäerthum aufgetauchten Spaltungen haben zur Läuterung der Muttersynagoge beigetragen. Die offene karäische Spaltung seit Anan, mit dem obersten Grundsatze der freien Schriftforschung, mußte nothwendig zu andern abweichenden Meinungen verlocken, und diese wollen wir hier, soweit sie uns näher bekannt sind, den Lesern vorführen. Den Reigen eröffnet Judghan [186] aus Hamadan, der hebräisch Jehuda [187] hieß, ein Zeitgenosse des Binjamin Nahawendi war, von dessen dogmatischen Ansichten er Einiges

Parsi für ein und dieselbe Person zu erklären, ist schon darum unbegründet, weil in allen Berichten über Judghan nicht die entfernteste Hinweisung vorkommt, daß er den Kalender nach dem Sonnenjahre eingeführt wissen wollte. Man weiß vielmehr nur von seinen Rahawendi'schen dogmatischen Anschauungen, die er womöglich noch weiter führte, von seinen messianischen Schwärmereien und von seinen asketischen Vorschriften. Das Gesetz hat nach Judghan einen äußern und einen innern Sinn, es muß buchstäblich und allegorisch erklärt werden; für die thatsächliche Uebung der Gesetze ist die Buchstäblichkeit, für die höhere Erkenntniß des göttlichen Willens ist die Allegorie nothwendig. Auch die Rabbaniten haben eine allegorische Erklärung angenommen, aber diese Allegorie entspricht nicht der Erhabenheit des Gegenstandes. Gott ist zu erhaben, als daß er mit menschlichen Eigenschaften, durch Ausdrücke und sinnliche Empfindungen u. s. w. vermenschlicht werden könnte, und dergleichen Ausdrücke der Schrift sind nur durch einen Geheimsinn zu deuten[187b]. Er lehrte also vollständig wie ein Mutazilite. Wie die Karäer vor ihm, und wie ehemals die Sadukäer, leugnete er den Fatalismus und stellte als Dogma die Selbstbestimmung des Menschen auf (Kadar), womit die Lehre von der Vergeltung, von Lohn und Strafe zusammenhängt, wie wir es oben bei Darstellung des Sadukäerthums gesehen haben. Neben diesen vielfach bekannten Ansichten verkündete er auch die barocke Lehre, daß das Seelenleben sich wiederhole, nämlich die Seelenwanderung oder Palingenesie (μετεμψύχωσις), daß die Seele aus einem Körper in andere übergeht, sei es in Körper derselben Art, oder in unvollkommenere Körper oder endlich in vollkommenere. Diese Lehre, ursprünglich eine Versinnlichung des Unsterblichkeitsbegriffes, hielten seine Anhänger, die Judghaniten, fest, wie uns noch Saadja bezeugt[188]. War er auch in seiner Ansicht von der Tora und von Gott nur Nachbeter der frühern Karäer und seines Zeitgenossen Rahawendi, so mußte er doch in seiner messianischen Schwärmerei den karäischen Genossen als Sektirer und Abtrünniger erscheinen. Er schätzte, wie Schahrastani sagt, den Beruf eines messianischen Vorläufers oder Werbers hoch, d. h. er hielt sich selbst für einen messianischen Vorläufer oder gar für den Messias, der

die Weissagungen der Schrift über einen Erlöser Israëls auf sich bezog. Als solcher ordnete er Fasten und vieles Beten an, um der Erfung willen, verbot den Genuß des Weines und des Fleisches und hob alle Festtage auf, indem er vorgab, daß diese, als nur ökonomischer Natur, für Israël in der Zerstreuung nicht mehr passen. Die Schwärmerei muß einen großen Anhang gefunden haben, da nach Mukammez seine leichtgläubigen Anhänger den festen Glauben hatten, daß Judghan nie gestorben sei, sondern fortlebe und einst wiederkehren werde zu lehren und zu richten [189].

30. Mit Judghan trat noch ein anderer karäischer Sektirer auf mit Namen Schadghan [190], vermuthlich aus derselben Gegend in Chorasan. Dieser ging in seiner vermeintlichen messianischen Freiheit noch weiter, indem er nicht nur die Festtage abschaffte, sondern auch alle Reinheits- und Speisegesetze und überhaupt die meisten mosaischen Vorschriften als im Exil nicht verbindlich beseitigte. Schon früher wurden die Gebote getheilt in solche, welche von dem Besitze des heiligen Landes abhängen und solche, welche ohne Bezug auf eigenen Grundbesitz geübt werden können. Schadghan aber stellte den Grundsatz auf, daß alle pentateuchischen Vorschriften für die Juden nur während des Bestandes des jüdischen Staates eine Verbindlichkeit haben konnten und diese Partei, welche das Joch des Gesetzes abschüttelte, bestand noch zur Zeit des Jefet (1000) [191]. Ein Jünger des Judghan war ein gewisser Muschka (820), der zu der Lehre seines Meisters und zu dessen asketischer Messianität die Schwärmerei hinzufügte, daß die Erlösung Israëls nicht durch Gebet, Fasten und Buße allein, sondern auch durch Kampf und Schwert zu bewirken sei. Wie vor ihm Anan erkannte er den Stifter des Islam als den wahren auserwählten Propheten für alle Völker mit Ausnahme der Juden, welche Ansicht ihn aber nicht vor dem Untergange schützte. Denn als er in seiner Schwärmerei, angeblich mit einer kleinen Schaar, von Hamadan auszog, um für die Judghanische Lehre und für das Messiasthum zu kämpfen, wurde er in der Gegend von Kum, östlich von Hamadan

gen der Judghaniten, und mögen sich noch lange in ihrer geringen Verschiedenheit erhalten haben.

31. Als ein bedeutender Sektenstifter gleich nach Judghan trat Abu Imran (Amran) Meswi[193] (Musa) el-Safarani, d. h. aus Safaran bei Kerman-Schah in Persien, um 810 auf[194]. Seine verderblichen und gottlosen Lehren, die sich bei seiner Sekte noch lange erhalten haben, zählt Jefet zu den schädlichsten und unheilvollsten der Welt, ein Ausspruch, dem alle Karäer, wenn sie sein gedenken, beistimmen, obgleich er vom Karäerthum ausgegangen ist. Wenn von ihm berichtet wird, daß er von seinem Geburtsorte Safaran aus nach Tiflis in Armenien übergesiedelt sei, so mag diese Uebersiedelung in Folge vielfacher Verfolgungen geschehen sein. Die Sekte wurde bald die Meswitische[195], bald die Abu-Amranitische[196], oder endlich die Tiflisi'sche[197] genannt und die Spätern, welche keine genaue Kunde über die Namen mehr hatten, machten aus diesen Namen bald verschiedene Sekten, bald entstellten sie dieselben aus Unkenntniß[198]. In der Glaubenslehre hat unser el-Safarani die Ansicht verkündet, daß Gott nach der ersten Schöpfung der Welt sich den geschaffenen Wesen gänzlich entzogen und daß daher jede Beziehung der Menschen zu Gott, jedes Eingreifen Gottes in die Thätigkeit der Menschen, jede göttliche Bestimmung aufgehört habe[199]. Er leugnete ferner ein Jenseits oder die sogenannte zukünftige Welt, er negirte nicht nur den Glauben an eine Vergeltung in einer jenseitigen Welt, sondern nahm im Sinne der Abadijja an, daß die Vergeltung durch die Seelenwanderung eine diesseitige sei, insofern die Wanderung in einen höherstehenden Organismus eine Belohnung und umgekehrt eine Bestrafung sei. Eine Folge dieser Ansicht war die Wegleugnung der Auferstehungslehre, welche im Judenthume wie im Karäerthume ein unerschütterliches Dogma geworden war[200]. In den gesetzlichen Bestimmungen ging er zwar im Allgemeinen vom Karäerthum aus; aber in diesem waren noch so viele Punkte nicht festgestellt und die Freiheit der Schriftdeutung war so sehr oberster Grundsatz, daß es uns nicht überraschen kann, wenn er seinen eignen Weg eingeschlagen hat. Den Neumondstag wollte er, wie Jefet berichtet[201], nach der synodischen Conjunction, d. h. mit der

Zeit des Zusammentreffens von Sonne und Mond, was mit dem völligen Verschwinden des alten Monds der Fall ist, begonnen wissen, und deutete dies aus dem Worte Kese (Ps. 81, 4) heraus, welches Verhüllung bedeute und dem Worte Chodesch (Neumond) parallel ist. Uebereinstimmend mit den Karäern verbot er die Ehe mit des Bruders oder der Schwester Tochter und dehnte überhaupt wie Anan die verbotenen Verwandtschaftsgrade weit aus[202]. In karäischer Weise hat er ferner den Fettschwanz der morgenländischen Schaafe (Aljah), der gewöhnlich mit dem Fette (Cheleb) als Opfer verbrannt wurde (Lev. 7, 3), für den gewöhnlichen Genuß verboten, während die Rabbaniten nach einer Ueberlieferung ihn nicht als Fett betrachtet und daher erlaubt haben[203]. Er verbot ferner in Uebereinstimmung mit den Karäern, ein trächtiges Thier (Me'ubbar) zu schlachten, indem damit der thierische Fötus (Ubbar) zugleich geschlachtet wird, was nach Lev. 22, 28 verboten ist. Der bei der Schlachtung der Mutter sterbende Embryo ist sodann eine Nebelah, welche verunreinigt, und daher das Genießen beider verbietet[204]. Nach den Rabbaniten wird der Fötus als Glied der Mutter betrachtet und ist daher, wenn das trächtige Thier gesetzmäßig geschlachtet ist, nach dem Grundsatze: „Was vom Reinen kommt, ist rein, und was vom Unreinen kommt, unrein" erlaubt. Das Wochenfest hat er mit den Karäern auf einen Sonntag festgesetzt, indem er die Zählung der sieben Wochen nur mit dem Sonntag nach der Omer-Darbringung beginnen läßt[205]. Seine Berufung auf Anan's Jünger Malich Harmali in Bezug auf die Opferbarkeit des Hühnergeschlechts und in Betreff der Folgerungen, die daraus zu ziehen, ist oben bei Vorführung dieses Jüngers besprochen und mit den dazu gehörigen Citaten hingestellt worden[206]. Hingegen scheint die Ansicht von einem Mose ha-Parsi, die Abraham Ibn Esra aufbewahrt hat, indem er von ihm den Ausspruch berichtet, daß nur beim Auszug aus Aegypten ein Lamm als Pesach vorgeschrieben, für das Pesach der spätern Zeiten aber auch die Verwendung von Schafen und Rindern zu gestatten sei[207], einem anderen karäischen Ausleger der Schrift anzugehören von dem er auch zu Amos 7,14 eine Erklärung des Wortes Boker

nichtige und windige Schriftauslegungen gegeben haben soll[208], nicht in Einklang zu bringen. Die Partei Meswi's hat sich noch viele Jahrhunderte erhalten, bald unter dem Namen der Tiflisiten (Tiflisijjim) bald als Meswiten, und die Spätern haben, ohne genaue Kunde vom Wesen derselben, sie für zwei verschiedene gehalten.

32. Nach Meswi el-Safarani, dessen Anhang sich weithin bis nach Armenien hinein verbreitete, tauchte unter dem Khalifen Mutassim (um 835) ein karäisches Sektenhaupt Ismaël Okbari aus der zehn Parasangen von Bagdad entfernten und zu Irak Arabi gehörigen Stadt Okbara am Tigris auf. Ihm schloß sich Meswi oder Abu-Musa Okbari, sein Landsmann an, der, weil er in Bagdad lebte, auch Bagdadi genannt wurde, während die Jünger Beider den Sektennamen Okbarijja, d. h. die Okbariten[209] führten. Ueber die Anhänger Beider wird im Allgemeinen von Makrisi berichtet, daß sie in der gesetzlichen Bestimmung über die Sabbatfeier, und überhaupt in Auslegungen des Pentateuch von den in der Stammgemeinde geltenden, abgewichen seien, ohne daß wir aber etwas Besonderes über sie erfahren. Mukammez bei Hadassi nennt sie blos Sektirer, welche dem Meswi el-Safarani sich in Einzelbestimmungen angeschlossen haben[210]. Von Ismaël wird in dunkeln und unverständlichen Worten erzählt, daß er gegen die samaritanische Fälschung gewisser Schriftverse, gegen die Ansicht von der Verwerfung der nichtpentateuchischen Schriften und von dem Rufe nach einem großen Propheten, aufgetreten sei, ohne daß wir jedoch selbst darüber etwas Bestimmtes wissen[211]. Bestimmter hingegen wird bald von Meswi bald von Ismaël behauptet, sie hätten den Genuß des Fettes (Cheleb) von nicht geopferten, reinen Thieren gestattet, weil die Schrift nur den Genuß des Fettes von Opferthieren verboten hätte[212], und die Tiflisiten haben diese Ansicht zu der ihrigen gemacht[213]. Viele Karäer haben zur Zeit Saadja's dieser Ansicht zugestimmt, wie er ausdrücklich in seinem Widerstreite gegen dieselben bemerkt, und nur erst die spätern Karäer weisen diese Auslegung zurück[214]. Das Okbariten-Paar wie Abu-Amran scheinen übrigens ihre Ansichten in Sifre Mizwot niedergelegt zu haben.

33. Gleichzeitig mit den Okbariten oder einige Jahre nach-

her (840), hervorragender und für die Geschichte des Karäerthums bedeutender als Judghan, Schadghan, Muschka und der Tiflisite, war Meswi Baalbeki, aus Baalbek in Syrien[215]. Seine Anzweifelung karäischer Bestimmungen und daher das Fortbestehen und Fortwirken einer Schwankung bei seinen Anhängern, seine vielfachen und sonderbaren neuen Festsetzungen über Dinge, woran weder der Rabbanismus noch der Karäismus gerüttelt haben, geben ihm eine größere Wichtigkeit, obgleich die arabischen Schriftsteller (Masudi, Makrisi, Schahrastani), weil seine abweichenden dogmatischen Ansichten ihnen nicht bekannt waren, seiner nicht gedenken. Wir gehen zu seinen einzelnen Ansichten über, soweit Mukammez[216] und andere karäische Schriftsteller in dunkeln oft unverständlichen Worten uns davon Kunde geben. Zu den angezweifelten karäischen Bestimmungen gehören: 1. Die dauernde Feststellung des alljährlichen Wochenfestes auf den siebenten Sonntag, von dem Sonntage an gerechnet, vor dem die Omer-Darbringung stattgefunden. Als Grund soll Meswi nach Mukammez angegeben haben, weil man nicht weiß, von welchem Sonntag an die sieben Wochen gezählt werden sollen[217]; allein einen so nichtigen Einwand kann der Sektenstifter gar nicht gemacht haben, da die Schrift die Zeit von der ab die Zählung zu erfolgen hat, genau bestimmt. 2. Die Bestimmung der Monatsanfänge in der karäischen Gemeinde hielt er für unsicher, weil sich dieses der Tora zufolge nicht genau ermitteln lasse[218]. Aber in beiden scheint Hadassi die Mittheilungen des Mukammez getrübt zu haben, zumal der Hadassi'sche Text in den Mittheilungen über die jüdischen Sekten sehr verderbt ist, und es möglich ist, daß Meswi in diesen zwei Punkten etwas ganz Besonderes aufgestellt habe.

34. Gehen wir zu seinen andern Bestimmungen über. Das Pesachfest muß nach ihm stets auf einen Donnerstag fallen, damit der Sühnetag mit einem Sabbat zusammentreffe, weil die Schrift den Versöhnungstag einen doppelten Sabbat nennt, eine Aeußerung, die nicht bildlich zu verstehen ist, sondern ausdrücken soll, daß zu dem einen [illegible] der des Rom-Kippur

an den heiligen Tagen, als am Sühnetag und an Sabbaten, das thatsächliche Opfern niemals gestattet war, doch die andächtige Betrachtung und Lesung des Opferrituals (Jjjun ha-Sebachim), wie etwa desjenigen über den tempeldienstlichen Akt des Hochpriesters am Sühnetag, vollkommen erlaubt ist, wenn es zur Besserung des Herzens und zur Buße geschieht. Denn an Sabbaten war es auch gesetzlich keine Nothwendigkeit, irgendwie Opfer darzubringen; das Flehen um Vergebung und Sühnung der Sünden war nach dem Gesetze Gottes gleichbedeutend mit den Opfern des Sünders, und wenn die Schrift von den Opfern an jeglichem Sabbat spricht, so ist das Opfern am Rüsttag des Sabbat vor dem eigentlichen Sabbat gemeint[220]. Das Ziel der Richtung und Verneigung des Hauptes beim Gebet, was die Araber Kibla und die Karäer Peat ha-Hischtachwaja nennen, soll nach Meswi gen Westen gerichtet sein, weil im Tempel zu Jerusalem die Kibla im Westen gelegen habe. In dieser Weise hatte man noch bis zu Hadassi's Zeiten gesehen, wie die Beter in Aegypten oder Maghrab (Nordafrika) den Rücken nach Osten, dem ehemaligen Tempelort zukehrten, im Gegensatze zu der allgemeinen Sitte bei Rabbaniten und Karäern[221]. Er gestattete ferner, wie andere Sektirer (Okbariten, Tiflisiten u. A.), den Genuß des Fettes bei geschlachteten Thieren zu gemeinem Gebrauch, und es wird dabei ausdrücklich bemerkt, daß er diese Bestimmung von den Gemeinden des Gebirgslandes (Großmediens) angenommen[222]. Das sind die einzelnen Bestimmungen des Baalbekiten, der als Sektirer bezeichnet wird[223] und von welchem Hadassi als von einem Abtrünnigen spricht[224]. Es wird von ihm gesagt, daß er Manches von der im Gesetze schwankenden Gemeinde zu Bazra entnommen und daß er seine Lehre in seiner Gemeinde (Baalbek) gepredigt und gelehrt habe[225].

35. Diesen auf bestimmte Persönlichkeiten des Karäerthums zurückgeführten Sekten oder karäischen Parteien mögen sich nun diejenigen anschließen, deren Stifter unbekannt sind und die von der landsmannschaftlichen Ansicht oder von einer charakteristischen Lehre den Namen erhalten haben. Diese sind: 1. Die Sekte der Maghariten[226] (el-Magharijja) um 820 in Per-

ſien, von der uns Schahraſtani[227] und Mukammez[228] nur Dogmatiſches berichten und die, wie wir ſehen, nur eine Abzweigung der Nahawendi'ſchen Lehre geweſen ſind. Die Maghariten hielten die Gottheit für zu erhaben, als daß ſie mit Menſchen ſprechen ſollte; ſelbſt den Propheten hat Gott ſich nur vermittelſt eines Engels offenbart. Der Vermittler-Engel iſt als Statthalter Gottes über alles Geſchaffene geſetzt und jede göttliche Beſchreibung in der heiligen Schrift kann ſich, da ſie mit dem Gottesbegriff nicht zu vereinigen iſt, nur auf dieſen Vermittler beziehen. Der mit Moſe aus dem Dornbuſch oder auf Sinaï geſprochen, war hiernach nicht Gott, ſondern dieſer Engel. Die vermenſchlichenden Ausſagen von Gott, als kommen, gehen, ſehen, ſich erheben, niederlaſſen, auf dem Throne ſitzen, ſich betrüben, Reue empfinden, lachen und weinen u. ſ. w. beziehen ſich nur auf dieſen vermittelnden Engel. Als Sendling und Bote Gottes konnte der Engel ſehr wohl in der Mittheilung an die Menſchen ſich mit Gott vereinigen laſſen[229]. Dieſe Lehre der Maghariten wird als entlehnt von Binjamin Nahawendi dargeſtellt und da nicht die geringſte Ausdehnung oder Erweiterung des Syſtems ſtattgefunden, ſo verdienen die Maghariten kaum den Namen einer Partei. 2. Die Galutiten (Gâlûtijja) um 800, den Maghariten entgegengeſetzt, eine jüdiſche Sekte, von der Makriſi[230] uns blos das Eine als charakteriſtiſch mittheilt, daß ſie Gott zu ſinnlich und körperlich aufgefaßt, ihn in grobſinnlicher Weiſe beſchrieben und alle Allegoriſirung verbannt haben. Die Galutiten verähnlichten Gott mit den Menſchen, beſchrieben geheimnißvoll die Länge Gottes und ſeiner Glieder, und waren die jüdiſchen Anhänger der Myſtik mit dem Grundbuche Schiur-Komah[231], das die Maßbeſtimmungen Gottes enthält, und das bei Karäern[232] und Rabbaniten[233], bei Chriſten[234] und Muhammedanern[235] ſoviel Widerwillen und Aergerniß erregt hat. Anan, Nahawendi und die Maghariten haben in ihren Lehren über die höchſte Vergeiſtigung Gottes nur den Gegenſatz zu dieſen Verkörperern bilden wollen. Ob die islamitiſche Sekte der Muſchabbiha oder Mu'gaſſima, welche in weiteſter Ausdehnung die Verkörperung und Verähnlichung Gottes lehrte, ſich

entstanden ist, mag hier dahingestellt sein. 3. Die Sekte der Scharischtaniten (Scharischtanijja), von der Makrisi[236] blos anzugeben wußte, daß sie die Behauptung aufgestellt, vierundzwanzig Verse der Tora wären verloren gegangen und die überdies mit andern Sekten angenommen hat, daß die Schrift neben dem buchstäblichen Sinne einen geistigen habe. 4. Die Sekte der Irakaner oder Babylonier (Irâkijja), welche nach Makrisi[237] in Bezug auf den Kalender von den Karäern in Chorasan abwichen. Näher spricht sich über diese Irakaner Levi ben Jefet in seinem Buche der Gebote aus, indem er sagt, daß in Bezug auf die Jahresbezeichnung die Israëliten sich in drei Parteien spalten, nämlich a) „in Rabbaniten, welche nach bestimmter Berechnung die Geburt des Mondes und damit den Monatsanfang festsetzen und bei ihrer Jahresbestimmung die in der Schrift angegebene Zeit der Gerstenreife, Weizenernte und Weinlese als Bezeichnung des Jahresanfanges nicht beachten; b) in die der Männer von Schinar (Irak), welche einen Theil unserer karäischen Brüder bilden und sich nach der Tag- und Nachtgleiche bei ihren Bestimmungen richten, ganz andere Vorbedingungen als die Rabbaniten voraussetzen und von denen wir uns getrennt haben; c) in die welche sich blos nach Abib, Kazir, und Asif richten[238a]. Bei aller Dunkelheit ersehen wir daraus, daß die Karäer in Irak in Bezug auf den Kalender eine eigene Partei bildeten, mehr oder weniger den Rabbaniten folgend. 5. Die Palästinenser, von welchen Makrisi[239] blos die sonderbare Ansicht behauptet, daß sie den Schriftgelehrten (Sofer) Esra für einen Sohn Gottes erklären, womit höchst wahrscheinlich gemeint ist, daß sie ihn für den Wiederhersteller des Gesetzes halten. Die Karäer selbst[240] betrachten die Jeruschalmijjin, d. h. die Palästinenser, für eine Partei, die lange vor Entstehung der Karäer Vieles in der Tradition verworfen und so den traditionsgläubigen Babyloniern (Bablijjin) entgegen waren. Aus diesen hat sich wie aus den Sadukäern, Schammaïten und Boëtusäern das Karäerthum später erst herausgebildet. 6. Die el-Garijja, welche Mukammez bei Hadassi als Bewohner einer höhlen- und klüftenreichen Landschaft beschreibt, und die den Monatsanfang mit Eintreten der vollen runden Mondscheibe bestimmen, eine Verähn-

lichung und Vermenſchlichung Gottes gelten laſſen und höchſt abſonderlichen Schriftauslegungen huldigen[241]. 7. Eine andere jüdiſche Sekte bildeten die el-Karijja[242]. Es wird von dieſer Sekte geſagt, daß ſie überhaupt in Bezug auf die Reinheitsgeſetze ſich nach den Samaritanern richtete, ſich vor Verunreinigung durch Berührung einer Leiche in Acht nahm und in der Reinigung ſelbſt von der bibliſchen Vorſchrift abwich. Die Anhänger bedienten ſich der Gefäße aus getrockneten Kürbiſſen (Kara; Kikajon), weil dieſe nach miſchnäiſcher Anſchauung nicht die Unreinheit fördern. Die Sabbate und Feſttage feierten ſie in Gemeinſchaft[243]. 8. Die Maghrabijja, d. h. eine Partei in Maghrab oder Nordafrika, die Makriſi blos anführt, ohne etwas Charakteriſtiſches von ihr auszuſagen. Hiermit ſchließt dies Verzeichniß der jüdiſchen, bald rabbanitiſchen bald karäiſchen Sekten ab, und wenn wir die von Makriſi, erwähnten Moladijja und Malichijja dazu nehmen, die wir bereits oben beſprochen[244], ſo iſt das Ketzerregiſter ziemlich vollſtändig und wir haben nur noch im Allgemeinen zu bemerken, daß ſie ſämmtlich vor 850 anzuſetzen ſind.

36. Außer den weſentlichſten jüdiſchen Spaltungen, über die uns Makriſi, Schahraſtani und Mukammez dürftige Kunde geben, wird es wohl nicht ohne Werth ſein, hier diejenigen nichtjüdiſchen Parteien und Syſteme in aller Kürze dem Leſer vorzuführen, die in karäiſchen Religionsphiloſophien und in ihren dogmatiſchen Werken mannigfach erwähnt worden ſind. Die geſchichtliche Erforſchung des Karäerthums ſcheint es um ſo dringender zu fordern, als dieſe Sekten auf die religiöſe Anſchauung der frühern Karäer, auf ihre philoſophiſche Behandlung der jüdiſchen Religionslehre keinen unbedeutenden Einfluß ausgeübt. Dieſe ſind: 1. Die el-Manijja, d. h. die Sekte der Manichäer, von ihrem Begründer Mâni mit dem Beinamen el-Sandik, der Dualiſt, benannt[245]. Ihre Anſicht iſt nach Ahron ben Elijja[246], daß nicht eine Gottheit das Schöpfungswerk ausgeführt habe, ſondern Licht und Finſterniß; das Licht hat das Gute, die Finſterniß das Böſe in der Schöpfung veranlaßt, und je nach dem Einfluße eines dieſer Principe bei der Geburt des Menſchen, iſt er gut oder ſchlecht. Er iſt ſodann in ſeinen Handlungen nicht frei und von

Lohn und Strafe kann nicht die Rede sein. Indem Ahron dieſe Anſicht mit Geſchick und Ausführlichkeit widerlegt, kann er doch nicht unterlaſſen, zu bemerken, daß Manche der Glaubensgenoſſen dieſer Anſicht huldigen und daß auf ſie das Prophetenwort anzuwenden ſei: „die da ſprechen in ihrem Sinne, Gott ſelbſt ſchaffe weder Gutes noch Böſes[247a]. Anhänger eines Dualismus anderer Art ſchließen ſich hier an. 2. Die Sekte der Deizanijja, von Bardeſanes (Bet-Deizan) zu Edeſſa in Syrien gegründet[248]. Die Anhänger behaupten, daß Gott Urheber des Guten und der Satan Urheber des Böſen ſei[249], und Ahron widerlegt dieſe Anſicht, indem er meint, daß die Deizaniſten Gott entweder das Vermögen Böſes zu thun abſprechen und mithin die Allmacht Gottes und ſeine Weſenheit aufheben, oder, dieſe Macht Gott zugeſtehend, annehmen, Gott thue nur darum nichts Böſes, weil es ihm zu niedrig und unwürdig erſcheint. Dann aber fällt auch der Glaubensartikel von der Beſtrafung des Sünders weg, da Gott mit dem Böſen nichts zu thun hat. Oder ſie nehmen an, daß die Allgüte Gottes niemals Böſes oder Unglück oder Unrechtes von ſich ausgehen laſſen kann; dann wäre aber das Glück des Sünders doch etwas Unrechtes. Dazu kommt, daß die dualiſtiſche Anſchauung von der ſchaffenden Gottheit dem Weſen des Monotheïsmus vollkommen widerſpricht[250]. 3. Die indiſche Philoſophenſekte der el-Daharijja[251], welche zwar das Daſein Gottes, die beſondere Vorſehung und einſtige Vergeltung feſthält, aber aus philoſophiſchen Gründen die Prophetie leugnet[252]. In Bezug auf die Ewigkeit und Nichtewigkeit der Welt ſchreibt Schem-Thob Ibn Phalaquera[253], daß nach ihrer Meinung das Daſein einer endloſen Menge von Einzeldingen die Ewigkeit der Genera erſetze. Daran ſchließt ſich 4. die Sekte der el-Brahmijja, welche ebenfalls jede Möglichkeit einer Prophetie leugnet[254], aber nach Hagi Chalfa das Thierſchlachten verbietet[255]. 5. Die Sekte der el-'Gahmijja[256], gegründet von einem 'Gahm ben Safwan, der nach Ahron ben Elijja das Dogma von der Zwangthätigkeit des Menſchen, die Leugnung der göttlichen Attribute und das Freiſein Gottes von allen Qualitäten aufgeſtellt[257]. 6. Die indiſche Sekte der el-Samanijja, neben den el-Soſiſtijja (Sophiſten) und el-

Bikurijja (Epikuräern) angeführt[258]. Die Welt hat nach den Samaniten in ihrer Gesammtheit nichts Wirkliches und Festes und ist die Welt nicht wirklich, so kann auch der Schöpfer keine Realität haben. Alles Vorhandene ist nur die Vorspiegelung eines Traumgebildes, eine Täuschung der Sinne; kein Ding hat Wesenheit[259]. Zu der epikuräischen Lehre gehört 7. die philosophische Partei der Lithbi[260], welche glaubt, daß die Welt zwar eines Steuerers d. h. Schöpfers bedürfe und auch einen Schöpfer gehabt habe, daß sich aber dieser Gott der Welt entzogen habe und weggegangen sei gleich einem Fürsten, der sich entfernt und sein Reich im Stiche gelassen hat. Sie leugnen demnach die Vorsehung und die fortdauernde Regierung Gottes[261]. Noch sonderbarer erscheint die andere Ansicht derselben, daß die Gestalten und Bilder, welche einer, aus dem Schlafe erwachend, an jedem Tag gerade erblicke, ihm sodann den ganzen Tag vorschweben, sowohl was die Erscheinung der irdischen als der himmlischen Welt, wie der Sonne, des Mondes und der Gestirne betrifft, und daß mithin der Mensch niemals das Wesen der Dinge erkennt[262]. Dann lehrten die Lithbiten noch, daß alles Gute und alles Böse, was dem Menschen begegnet, dieser sich selber zuzuschreiben hat[263]. 8. Die Sekte der Mu'gabbira oder el-'Gabarijja, welche alles freie Handeln dem Menschen absprechen, und seine Handlungen Gott, als der einzigen wirkenden Ursache zuschreiben. Die extremste Partei dieser Sekte ist die der oben erwähnten 'Gahamijja, welche dem Menschen alle Fähigkeiten zum freien Handeln sowie Willen und Wahl abspricht[264]. 9. Die Sekte der Abâdijja[265]. In ihrer Lehre nimmt dieselbe eine specielle Vorsehung Gottes an, verbunden mit der höchsten Gerechtigkeit, ebenso wie eine diesseitige Vergeltung durch Seelenwanderung von einem Körper in den andern. Auch die Thierschlachtung ist nach ihnen kein Widerspruch gegen die göttliche Gerechtigkeit, weil die retributive Seelenwanderung sie rechtfertigt[266]. 10. Die Partei der Sabäer[267]. In den jüdischen philosophischen Schriften hielt man die Sabäer für ein uraltes vor dem Erzvater Abraham vorhanden gewesenes Urvolk, welches an die Ewigkeit der Welt geglaubt und die Sterne angebetet habe; sodann bezeichnete man damit das ganze dem Sterndienst ergebene Heidenthum der Vorzeit, ohne

Bezug auf eine syrische oder nabatäische Volksthümlichkeit, obgleich die Stadt Charan stets als ihr Mittelpunkt betrachtet wurde[268].

11. Die Sekte der Kâlabijja, welche annahm, daß die göttlichen Attribute verschieden vom Wesen Gottes, mithin nur demselben zugetheilt und angefügt, daher der Lehre der Mutaziliten, welche das Wesen Gottes mit seinen Attributen verbinden, entgegengesetzt seien[269]. Diese Sekte soll später zur vollständigen Vermenschlichung Gottes übergegangen und den Karäern darin gefolgt sein[270], was aber höchstens von einer kleinen karäischen Spaltung gemeint sein kann.

37. Diesen kurzen Abriß der karäischen, rabbanitischen und islamitischen Spaltungen, welche eher Systeme oder Ansichten als Sekten benannt zu werden verdienen, habe ich dem Leser aus zweifachen Gründen vorzuführen für nöthig erachtet. Das Wogen und Treiben der Geister innerhalb der muhammedanischen Welt im achten und neunten Jahrhundert, in dessen Hin- und Herfluthen auch die Karäer hineingezogen wurden, das schimmernde Kulturbild im weiten Khalifenreiche, ohne dessen Verständniß weder jene noch die nachherigen Zeiten begriffen werden können, dann aber auch das karäische Schriftthum in Philosophie und Dogmatik, welches von dem Geistessprühen jener Meinungen und Systeme durchleuchtet ist, alles das macht es nothwendig, das Charakteristische jener oben angeführten Spaltungen umrißlich vor Augen zu haben. Es bleibt uns nur noch übrig, der zwei muhammedanischen Hauptsekten zu gedenken, welche nicht nur bei Ausbildung des philosophischen Kalam der Araber die vorzüglichsten Vorbilder gewesen, sondern die auch am meisten auf Ausbildung der karäischen und theilweise auch der rabbinischen Dogmatik eingewirkt haben. Diese zwei Sekten sind: 1. Die Mutaziliten[271], von Wazil Ibn Ata in Bazra begründet (st. 748), welche dem Wesen Gottes die Eigenschaften der Ewigkeit, des Willens, der Macht u. s. w., wenn sie nicht in dem göttlichen Wesen aufgehen, absprechen und die in der Schrift und in der Tradition vorkommenden Attribute als uneigentlich zu fassen suchen. Ferner setzten dieselben die Freiheit des Menschen zum Guten und Bösen fest, mit Ausschluß des göttlichen Einflusse[s] uf die menschlichen Handlungen, wie wir

überhaupt schon die mutazilitische Lehre oben bei Anan in Kürze gegeben haben[272]. Ueber die Anwendungen der mutazilitischen Lehre auf das dem Thiere zugefügte Böse, auf die Erläuterung der Gespräche zwischen Hiob und seinen drei Freunden, auf physikalische Grundbegriffe und vieles Andere giebt Jehuda ha-Lewi, Maimuni, Ahron ben Elijja Ausführliches. 2. Die Aschariten (el-Aschariija), den Mutaziliten entgegengesetzt und die orthodoxe Lehre der Sunniten vertretend[273]. Sie lehrten nach den Mittheilungen bei Karäern und Rabbaniten, daß die Attribute Gottes von seinem Wesen unterschieden seien, jedoch unter Ausschluß jeder Vergleichung Gottes mit den Creaturen und jeder an das Sinnliche streifenden Deutung der in der offenbarten Schrift vorkommenden Anthropomorphismen. Ferner daß Gottes absoluter, einiger, ewiger Wille der Urgrund alles Bestehenden und Geschehenden sei. Alles geschieht eben, indem der ewige Wille Gottes, mit welchem Object immer er will, in der Zeit sich vereinigt. Gott ist auch Urheber alles Guten und Bösen, alles Nutzens und Schadens menschlicher Handlungen u. s. w. Das accidentielle Ding, nachdem es zur Existenz gelangt ist, bedarf während des Verlaufes seines Bestehens unausgesetzt eines Agens, da es nicht zwei Zeiten lang dient, sondern mit jedem Moment immer und immer wieder durch die schöpferische Kraft erneuert werden muß[274a].

38. Nach einem eingehenden und für die Geschichte des Karäerthums nicht unwichtigen Ueberblicke der philosophisch-dogmatischen Bewegung im ersten Jahrhundert des Karäerthums (750 bis 850), nach einer ineinandergreifenden chronologischen Darstellung der Meinungskämpfe seit Anan und des sich überstürzenden und tummelnden Schriftthums auf dem Gebiete der karäischen Glaubensspaltung, haben wir für die letzte Hälfte des neunten Jahrhunderts (850—900), für den Schluß unseres zweiten Abschnittes, noch eine Reihe karäischer oder antirabbinischer Schriftsteller vorzuführen, in deren poëtischen, grammatischen und exegetischen Erzeugnissen eine beabsichtigte dogmatische Gegnerschaft zwar nicht schroff hervortritt, aber allgemein das Karäerthum in seinem zweiten Stadium abgeklärter erscheint. Zunächst tritt uns der karäische Exilarch

David ben Boas in Jerusalem (860), von Anan ab der fünfte, als Ausleger des Pentateuch entgegen[275]. Aus seinem Commentar führen Stellen an Jakob ben Ruben in Sefer ha-Oscher, Thobijja ben Mose, der Uebersetzer, in seinem Buche der Gebote, genannt Jehi Meorot, Josef el-Bazir in seinem Sefer ha-Moadim, Mose Baschiatschi in seinem Sebach Pesach und noch Andere, und wir sehen daraus, daß er sich im gewöhnlichen Gleise der früheren karäischen Ausleger bewegt und nur hier und da Neues herausgedeutet hat. Den Ausdruck Melechet Aboda (Lev. 23, 7) hielt er für eine Specialisirung von dem allgemeinen Ausdruck Melachah (Arbeit), und schloß daraus, daß jegliche Zurichtung von Speisen an Festtagen gestattet sei, indem er sich auf den Brauch in der karäischen Gemeinschaft berief[276]. Den Ausdruck „aus euern Wohnsitzen sollt ihr darbringen Brot der Schwingung (Lev. 23, 17)" verstand er vom ganzen Lande[277]. Ferner nahm er an, daß das Zählen der sieben Sabbate (23, 15) bis zum Wochenfest ein Gebot für die ganze Gemeinde sei[278], und äußerte sich über Chag am Laubenfest (23, 33), wie überhaupt über mehrere Gesetze im Leviticus[279]. Sonst wurde seiner Auslegung noch, wo vom Tode des Nadab und Abihu (Lev. 10, 5), von den Zeichen der unreinen Thiere (11, 2), von den Priestergaben (Dt. 18, 3 flg.) gesprochen wird, gedacht[280]. Ein anderer Exeget jener Zeit (880) war Abu Ali Saadja (Said) ha-Lewi Ibn Hassan, Lehrer in Bazra, dem alten Sitze arabischer Wissenschaft und karäischer Spaltung, daher ha-Bazri beigenannt[281]. Von seinem Commentar zum Dekalog, als Buch der Gebote, ist nur eine geringfügige Bemerkung in Ben Jerochim's Einleitung zum Dekalog, die Sabbatweihung betreffend (Kiddusch), bekannt[282]; aber er verdient als Vater des Exegeten Ali ha-Lewi und als Großvater des berühmten Jefet, des großen Gegners des Gaon Saadja, eine Erwähnung. Ob aber dieser Bazrenser Saadja auch den Ehrennamen ha-Nasi geführt hat und derselbe war, der nach Mose Baschiatschi im Vorworte zu seinem Sefer Arajot Lehrer des Josef el-Bazir gewesen sein soll, ist noch sehr fraglich, weder für das eine noch für das andere ein anderweitiger leg vorhanden ist. Sein Sohn Ali

ha-Lewi ben Saadja (Said) Ibn Hasan in Bagra (910 bis 925), der nach dem Berichte seines Enkels einen Commentar zum Pentateuch geschrieben, gehörte zu den Gegnern des Gaon Saadja und wird in dem nächsten Abschnitte besprochen werden.

39. Ein bedeutender Ausleger war Abu Jakob Josef ben Bachtawi aus Bagdad, als Grammatiker aufgeführt (c. 880)[283]. Derselbe schrieb zunächst ein Buch der Gebote (Sefer Mizwot), woraus Ben Jerochim, der seiner als eines Verstorbenen gedenkt, eine Stelle über die karäische Sabbatweihung durch Unterlassung der fleischlichen Berührung anführt[284]. Zahlreicher sind die Anführungen aus demselben unter Abu Jakub in den erhaltenen Bruchstücken aus Jeschua ben Jehuda's Commentar zu Exodus und Leviticus[285]. Aus jenen Anführungen ersehen wir, daß er bald als Medakdek ein seltnes Zeitwort begrifflich näher bestimmt und in seiner Verbindung mit einer Präposition erläutert[286], bald die alten Heiligthümer nach eigener Fassung erklärt oder das sich ergebende Gebot nach eigner Einsicht herausdeutet[287], bald aber es auch zur Erweiterung der Sittenlehre benutzt hat[288]. Wenn die Schrift sagt „du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen", so will sie, meint Abu Jakub, damit sagen, daß der Haß im Herzen als ein Zeichen gilt, daß diese That gegen den Bruder für eine vorsätzliche angesehen werden muß, da bei dem Gesetze über einen unvorsätzlichen Mord es ausdrücklich geheißen „und er haßte ihn nicht". Wenn es heißt: „liebe deinen Nächsten wie dich selbst", so will die Schrift damit sagen, wenn du siehst, das einer dich ebenfalls liebt und nicht dein Unheil sucht, so liebe ihn; denn so wie du dich liebst und wünschest, daß dir nicht Böses von Jemandem zustoße, ebenso sollst du deinen Genossen lieben und jegliches Böse von ihm entfernen. Es ist demnach nicht der Sinn, daß du deinem Mitmenschen ebenso ein Haus bauen sollst, wie du es dir baust und wie du dich kleidest und nährst, so auch deinem Nächsten thun sollst, sondern es ist im erwähnten Sinne zu verstehen: „Du sollst das Böse von deinem Nächsten wie von dir abhalten". Er schrieb auch einen Commentar zur ganzen

in Bezug auf Bestimmung der Endzeit des Exils (Kez). Vorzüglich citiren ihn Jefet in seinen vielfachen Auslegungen, sowie der Lexikograph Abu Suleiman Dawud ben Ibrahim el-Fasi[289]. Da er Medakdek genannt wurde, so mag er auch Grammatisches geschrieben haben, zumal zu seiner Zeit die Wissenschaft der hebräischen Grammatik in Irak, Palästina und Nordafrika schon sehr verbreitet war[290].

40. Gleichzeitig mit Josef ben Bachtawi, dem karäischen Grammatiker und Exegeten zu Bagdad, blühete zu Dar'ah in Afrika unter den Karäern der neuhebräische Dichter und Grammatiker Mose ben Adonim ha-Lewi (um 890)[290a], als Grammatiker von Sahl, dem Zeitgenossen Saadja's[291] angeführt, sonst nur dem oben erwähnten Lexikographen David ben Abraham bekannt. Die Städte Keirawan (קירואן), Sa'galmassa (סאגלמסה), Tahurt (תאהורת), Dar'ah (דרעה) und Fas (פאס) waren nämlich die berühmtesten und bekanntesten Städte Nordafrika's, wo große jüdische Gemeinden während der Gaonenzeit geblüht haben; neben denselben haben auch karäische Genossenschaften bestanden. In einer solchen also lebte dieser Mose, der besonders Wörtererklärungen des Hebräischen verfaßte, die Bedeutungen zuweilen sehr geschickt durch verwandte Laute ermittelte und die angezogenen Schriftstellen im karäischen Geiste erklärte[292]. Außerdem schrieb derselbe religiöse Dichtungen in einem dem arabischen nachgebildeten aber sich davon doch unterscheidenden Metrum, welches aus Tenuah d. h. aus einem vokalisirten Consonanten, als der langen Sylbe und Jated (Pflock) d. h. einem mit dem beweglichen Schwa versehenen Consonanten als der kurzen Sylbe, nach einer gewissen Anzahl und Gleichmäßigkeit zusammengesetzt ist. In einem alten handschriftlichen karäischen Chafawaja, einer Sammlung religiöser Lieder für die karäische Synagoge[293], hat sich noch ein Gedicht mit dem Akrostich seines vollen Namens und Vaterlandes erhalten[294]. Schon sein Vater Adonim ben Massimas ha-Lewi (um 880) in Dar'ah war ein ansehnlicher neuhebräischer Dichter, der sich des hebräischen Metrum's und des Reims bediente, und von dessen Dichtungen sich noch ein Trauerlied auf den Untergang von Israëls Herrlichkeit in dem

„Sefer Haruni" benannt ist. Hieraus führt der Lexikograph Ali ben Suleiman bei Gelegenheit eigenthümliche Anwendungen des Waw von ihm an, woraus ersichtlich wird, daß er in der Grammatik speciell noch über die Verwendung der Buchstaben als Partikel- oder Verhältnißausdrücke abgehandelt haben muß. 2. Einen arabischen Commentar zum Pentateuch, mit besondern Erklärungen der Gebote. Aus dem Commentare citiren Ben Jerochim Stellen über die Vokalisation im Dekalog[312], Mose Baschiatschi[313] und Mose Bag'ai[314] solche über die Bedeutung von Chag (חג) in der Schrift. Mose Ibn Esra, der den Verfasser blos Abulfarag' el-Mukaddassi und den Commentar blos Talif (Werk) nennt, führt daraus die Erklärung zu פקח (Ex. 4, 11) an. Ebenso mag die Anführung des Abulfara'g Ahron in einer Glosse zu einer arabischen Uebersetzung des Pentateuch bei den Samaritanern, von der uns Munk berichtet[315], aus diesem Commentar entnommen sein. Wir haben jedoch von keinem dieser drei karäischen Jerusalemer vor Saadja Kunde, daß er acht grammatische Schriften verfaßt hätte, und wir können daher auf keinen dieser drei die Worte Abraham Ibn Esra's anwenden: „Und ein Gelehrter zu Jerusalem, dessen Namen wir nicht wissen, verfaßte in Bezug auf die Grammatik acht Werke, die kostbar sind wie Sapphire"[316].

43. Wenden wir uns von Jerusalem weg und richten unsere Blicke unmittelbar vor der saadjanischen Zeit (900) nochmals auf Irak und Persien, das Vaterland des Karäerthums. Zuerst wollen wir den Karäer Ibn Sitha in Irak vorführen. Dieser schrieb einen den einfachen Wortsinn erklärenden Commentar zum Pentateuch, worin er weniger auf das dogmatische, als auf die grammatische Feststellung, auf die etymologische Bedeutung der Wörter, auf die Unabhängigkeit, Sprachgemäßheit und Natürlichkeit der Erklärungen und auf eine rationelle natürliche Auffassung der Schrift sein Augenmerk gerichtet zu haben scheint, wie dies im Geiste der karäischen Richtung damaliger Zeit dem Rabbinismus gegenüber lag. Und wenn er in dieser Auslegung manche Form falsch gefaßt[317], eine Beziehung zum vorigen Worte[318] mißverstanden, oder die Schriftstelle (Ex. 26, 24) „Auge um Auge" im sadukäischen Sinne gedeutet und nach mannigfachen Beweisen zu er-

härten gesucht hat[319], so verdient er doch keineswegs den Spott und den geißelnden Witz Ibn Esra's in Bezug auf jene Stellen[320], da dieser als Epigone die karäische Anbahnung einer rationellen Exegese sehr leicht vergessen konnte. Nächst Ibn Sitha haben wir für diese Zeit den Karäer Samuel Ibn Sakawijja aufzuführen, der in Irak als karäischer Schriftsteller thätig war und gegen welchen Saadja eine Widerlegungsschrift verfaßt hatte[321]. Ibn Sakawijja schrieb aber nicht wie Ibn Sitha eine Auslegung zum Fünfbuche im karäischen Sinne, sondern nur Angriffe auf gewisse rabbanitische Auslegungen der Schrift, auf die Tradition (Kabbala), und auf die vernunftwidrigen Agada's in dem rabbinischen Schriftthum, wie uns Mose Ibn Esra in seinem Arugat ha-Bosem (Religionsphilosophie) berichtet hat[322]. Aus der besondern Widerlegungsschrift Saadja's gegen die Polemik Ibn Sakawijja's[323], wie sie Josef el-Bazir und Jefet anführt, sieht man deutlich, daß er in seiner Gesammtpolemik auch einen Abschnitt über die Feier des Pesachfestes bei der Vollendung der Gerstenreife verfaßt hat, welche Zeitbestimmung des Abib (Frühling) für alle Zeiten gelten sollte[324]. Saadja behauptete in seiner Widerlegung, daß der Ausdruck der Schrift „Beobachtet den Monat der Gerstenreife" sich nur auf das erste Pesach in Aegypten beziehe und daß Abib in der Schrift nicht Zeit-, sondern Ortsbestimmung sei. Gegen Saadja's Widerlegung in dieser Beziehung schrieb sodann später Josef el-Bazir (950) eine eigene Schrift, benannt Sefer ha-Abib, worin er seinen Bekenntnißgenossen vertheidigt, bei welcher Gelegenheit wir zugleich erfahren, daß dieser Gegenstand zwischen den zwei Glaubensparteien stark verhandelt wurde[325] und daß unser Ibn Sakawijja eigentlich Samuel geheißen hat[326].

44. Nach der umrißlichen Zeichnung der karäischen Gesetzeslehrer und Schriftsteller in dem kurzen Zeitraume von 150 Jahren (750—900), die je nach den vorhandenen Quellen in schärfern oder bläßern Zügen ausgeführt wurde: nach dem aufgerollten Gemälde von den Kämpfen und Spaltungen, von den Parteien und Systemen der Karäer oder der stark auf sie Einfluß übenden Muhammedaner, bleibt uns nur noch übrig, einen karäischen Touristen mit seinen märchenhaften Erzählungen, den Eldad ha-Dani aus Medien (nicht aus Süd-

arabien) und einen karäischen Freigeist und Ungläubigen aus Balch im alten Baktrien den Lesern vorzuführen. Beide traten nicht mit Bestimmtheit und Bedacht als Karäer auf, und Beide haben weithin ihre Wirksamkeit ausgedehnt, sei es durch fabelhafte Berichte, durch Einschmuggelung karäischer Ansichten oder durch Ausbreitung ketzerischer und freigeistischer Lehren. Eldad ben Machli war aus Medien, wo auch ein Kusch und Chawilah war, angeblich vom Stamme Dan und daher ha-Dani benannt. Die Kunde von den Juden in Südarabien oder Himjar scheint er erst von Aegypten aus erhalten zu haben und da wir aus verläßlicher Quelle wissen, daß die Sage von den Daniten, welche auf den Gebirgen Nischabua's im Osten Chorasan's wohnen, sicherer ist[327], so möge man lieber annehmen, daß er von da ab seine Wanderung begonnen habe, und daß unter Kusch und Chawilah gewisse Gegenden in der Nähe verstanden sind, nämlich das Land der Kossäer in Susiana, das die Klassiker auch als Sitz von Aethiopen bezeichnen oder eine Landschaft östlich von Babylonien, welche die Alten *Κυσσία χώρα* und die Hebräer ebenfalls Erez Kusch genannt haben. Auch Chamilah kann dahin verlegt werden[328]. Darum weiß Eldad so Vieles von den Banu Musa, von den zehn Stämmen, den jüdischen Stämmen in Arabien, von den Chazaren und ihrem Reiche zu erzählen. Nach einer Durchwanderung von Chorasan, Persien, dem Hochland (Na'gd) Arabiens nebst Mekka und Medien, Irak oder Babylonien, ohne die Hochschulen zu berühren[329], kam er in Aegypten an, obgleich wir aus dem jetzt verworrenen Bericht den regelmäßigen Gang seiner Wanderungen, nicht immer genau erkennen. Von da ging er nach Keirawan, woselbst er durch seine sagenhaften Berichte über die zehn Stämme, durch seine vorgebliche Kenntniß des Hebräischen als Muttersprache, durch seine angeblichen eigenen Lehren und Vorschriften über Schechitha und Therefa großes Aufsehen erregt haben soll, so daß die keirawaner Gemeinde bei dem Gaon Zemach ben Chajjim zu Sora über seine Mittheilungen anfragte (zwischen 889—90), worauf sie eine für Eldad günstige Antwort erhielt. Später ging er nach der Berberei in die Stadt Tahurt (im Marokkanischen), wo er mit Jehuda Ibn Koreisch zusammen gekommen ist und

als tüchtiger Kenner der hebräischen Sprache angesehen wurde. Von da setzte er über nach Spanien, wo er zur Zeit von Chasdaï's Eltern mit seinen Erzählungen Glauben fand und hier war es auch, wo sich seine Spuren verloren haben.

45. Sehen wir von dem verworrenen Lebensgang Eldad's ab, da wir die erhaltenen verschiedenartigen Mittheilungen nur in undeutlichen Bruchstücken erhalten haben, und richten unser Augenmerk auf das, was er über Wohnsitze und Lebensweise der zehn Stämme, der Banu Musa, über den hebräischen Talmud ohne Nennung von Tannaïten und Amoräern, d. h. über die einfachen hebräisch abgefaßten Halacha's, namentlich über die Halacha's von dem Schlachtungsritual u. s. w. berichtet. Die Ueberlieferungen in Bezug auf das Gesetz bei den zehn Stämmen werden unmittelbar von dem Gesetzgeber Mose, der im Gegensatz zu Muhammed (Nabi Scheker) der wahrhaftige Prophet (Nabi Amitti) genannt wird, und von seinem Jünger Josua abgeleitet, also mit Uebergehung der Soferim, Tannaïten und Amoräer[330]. Eine große Anzahl rabbinischer Satzungen, wie sie an den Hochschulen zu Sora und Anbar gelehrt wurden, sollen ihnen unbekannt geblieben sein. Ihr Talmud soll aus kurzen Halacha's in reinem Hebräisch bestehen, ohne Nennung von Autoritäten; aber diese Halacha's haben in ihrem Hebräisch solche eigenthümliche, neugebildete und oft harte Wortformen[331], und der Inhalt weicht so oft von der rabbinischen Norm ab, daß wir, wenn der Bericht wahr ist, den Schluß daraus ziehen müssen, daß die zehn Stämme in ihrer Entfernung von den Hochschulen, in ihrer Unkenntniß des talmudischen Schriftthums, in ihrer kriegerischen, nomadisirenden und freien Lebensweise dergleichen wirklich gehabt haben können, wie wir das oben bei Betrachtung der Gemeinden von Großmedien gesehen haben. Die Schrift, meint Eldad, ist das Grundbuch der zehn Stämme und die hebräische Sprache auch noch eine lebende, in der die Vorträge gehalten und die Gespräche geführt werden, obgleich nebenbei noch zum Theil Persisch (Leschon Paras), Arabisch oder Himjaritisch (Leschon Kusch) und Tatarisch (Leschon Kedar) gesprochen wird. Aber das Hebräisch, welches Eldad sprach und das er nur allein zu verstehen vorgab, hatte solche fremdartige Wör-

an, wie Kimchi für Laube, Aben Esra für Vogt, Saadias für Pfeifer, daß die erstaunten Karäer nicht wußten, wie sie das zu nehmen hätten [132].

41. Neben den Halacha's über den verbotenen Wein, Jen Nesech und anderen Vorschriften [33], über die Eldad keine specielle Mittheilung machte, und es über wenigstens die über das Schlachtungs-Ritual und Tzeretz, welche die Karäaner schriftlich mitgetheilt erhalten haben und die uns vollständig die Ueberzeugung geben, daß sie der karäischen Lehre, wie sie Jehuda Hadassi in Eschkol, Aaron ben Elijja und Jsrael ha-Maarabi in ihren Chajjat Schelomo, Elijja Baschjatschi in Aderet Eliyahu vorgetragen haben, entgegen seien. Die leitenden Principien und die näheren Bestimmungen beim Schlachten, die Vorschriften über Tzeretz, selbst die Lehrmethode war vom Talmudismus verschieden und hatte mit der karäischen Lehre viele Aehnlichkeit, so daß sich auch hier die Ansicht bestätigt, daß an den Hauptsitzen der zehn Stämme der Karäismus herrschender war als der Talmudismus [134]. Diese Abweichung vom Talmudismus fühlten die Karäaner heraus und wandten sich darum mit einer Anfrage an den Gaon Zemach [135], der sie über diese Abweichungen beruhigte, ohne Eldad im Entferntesten zu verdammen oder als Karäer zu bezeichnen. „Wundert euch nicht", antwortet Zemach, „über diese Verschiedenheit und Abweichung Eldad's, da doch zwischen babylonischen und palästinischen Lehrern über eine und dieselbe Mischna eine Verschiedenheit in der Auffindung der Gründe obwaltet; entstanden doch selbst in der Schrift, welche fixirt ist, Verschiedenheiten zwischen Babyloniern und Palästinensern in Feststellung des Textes; um so mehr war dies in der Mischna möglich. Möglich aber auch, daß Eldad durch die Mühen einer langen Wanderung sich geirrt hat. Die verschiedene Sprache in den Halacha's ist keine sachliche Differenz, da auch die Sprache der Jerusalemer verschieden von der der Babylonier ist, und warum sollten nicht die Halacha's für die zehn Stämme hebräisch sein können?" Aus dem, was Eldad in Bezug auf die jüdisch-gesetzliche Lehre giebt, und aus der Art und Weise wie der Gaon zu Sora dies betrachtet, dürfen wir wohl den Schluß ziehen, daß Eldad [illegible]

trüger war, sondern zu den freien und unabhängigen Juden in Chorasan gehört hat, die seit den ältesten Zeiten nur zufällig zu gewissen Zeiten von dem Rabbinismus der Hochschulen etwas erfuhren. Die Agada bestätigt die meisten seiner Aussagen. Wenn Eldad, wie es sich mir zu ergeben scheint, kein verkappter Karäer war und seine vom Rabbinismus hier und da abweichenden Halacha's wirklich nur den vom Talmudismus abweichenden Gemeinden entnommen wurden: wenn seine Erzählungen über die zehn Stämme, die Banu Musa, über den wunderbaren Fluß Sambation in der That nur Ausdruck der Sagen sind, welche die talmudische Agada und der Midrasch lange früher überliefert hatten[336] und die jeder andere Tourist jener Zeiten noch viel märchenhafter ausgeschmückt haben würde, so war er auch kein Abenteuerer und kein geheimer Sendling des Karäerthums. Die rechtgläubige Synagoge zu Keirawan in ihrer Anfrage an den Gaon zu Sora, der Gaon Zemach als höchste Autorität des Rabbinismus in seinem ausführlichen Gutachten, und selbst in späterer Zeit die Anführung der Halacha's über das Schlachtungs-Ritual von dem Tosafisten Rabbi Baruch[337], in Bezug auf die richtige Kenntniß des Hebräischen Dunasch ben Tamim's Ausspruch im Vorworte zu seinem Commentar zum Buche Jezira; ferner Jehuda Ibn Koreisch der sich bei einer Worterklärung auf ihn als Autorität beruft[338] und der jüdische Minister Chasdai Ibn Schafruth in Kordova, der von dem zur Zeit seiner Eltern in Spanien anwesenden Eldad gehört hatte[339], alle diese wissen Nichts von einem Karäerthum bei ihm, und Keiner hält ihn für einen verkappten karäischen Sendboten oder nur für einen Abenteurer. In Allem, was von ihm erzählt wird, zeigt sich keine Spur eines Propagandisten und Nirgends finden wir eine Hinweisung, daß er eine Neigung zum Karäismus veranlaßt habe. Das Vorhandensein gewisser jüdischer Gemeinden, die nicht ganz nach dem autorisirten Rabbinismus lebten, war auch ohne ihn eine bekannte Sache, welche die Lehrer an den babylonischen Hochschulen selbst wußten, und wenn der spätere Hadassi ihn als Beleg dafür anführt, daß der Talmudismus nicht durchgegriffen habe[340], so hat er darum es nicht auf absichtliche Täuschung über ihn abgesehen. In das Einzelne seines

Berichtes über seine Irrfahrten und Schicksale, über Lebensweise, Sitten und Wohnorte der zehn Stämme können wir hier nicht weiter eingehen, da ungeachtet vielfacher Verhandlungen über Eldad[341] und der zahlreichen Ausgaben seiner nur bruchstückweise vorhandenen Berichte[342], wir doch weder einen leidlichen Text noch Aufschlüsse über die geo- und ethnographischen Namen daselbst bis jetzt besitzen.

47. Die andere Persönlichkeit, nächst Eldad, unmittelbar vor Saadja, war Chawi[343] el-Balchi[344], aus der Stadt Balch im alten Baktrien um 880[345]. Chawi war in seinen Kämpfen wider die Göttlichkeit des Gesetzes, in seinen freigeisterischen Einwürfen gegen die mosaischen Vorschriften, in seiner leichtfertigen Verhöhnung der pentateuchischen Erzählungen nicht nur der erste rationalistische Bibelkritiker, sondern der Kulm jener glaubensfeindlichen Systeme, der Vertreter der schärfsten Aeußerung jener Spaltungen und Parteien, über die wir oben berichtet haben und welche gerade unmittelbar vor Saadja ein düsteres Bild der jüdisch-theologischen Verirrung gaben. Das Ende des neunten Jahrhunderts ist in der jüdischen Kulturgeschichte des Ostens, in der Saadjanischen religiös-bewegten Zeit, hinlänglich bekannt, gegen deren Ungläubigkeit Saadja mit Muth und Kenntniß, in Schrift und Wort aufgetreten und von welcher uns Maimûni ein trostloses Bild entwirft. „Saadja ist vollkommen zu entschuldigen", sagt Maimûni in seinem Sendschreiben nach Jemen, „daß er sich mit der Feststellung der Endzeit des Exils befaßt hatte, obgleich er wohl wußte, daß unsere Lehrer es verboten haben. Denn die Saadjanischen Zeiten waren Zeiten der verschiedensten und verderblichsten Spaltungen, und fast wäre die Lehre Gottes aus den Gemeinden ganz geschwunden, wenn nicht Saadja aufgetreten wäre und das verborgene der Schrift enthüllt, das Verkommene neu gestärkt und belebt und durch Rede und Schrift das Richtige weithin verkündet hätte".

48. Chawi el-Balchi war einer der hervorragendsten Vertreter jener verderblichsten Richtung zu Balch und schrieb, wie aus den Anführungen zu vermuthen ist[346], eine arabische Uebersetzung des Pentateuch mit rationalistischen Erklärungen, welche sich allmälig überallhin

jüdiſchen Volksſchulen beliebt wurde. Erſt Saadja, welcher die Verderblichkeit dieſer Erſcheinung im erſten Viertel des zehnten Jahrhunderts bemerkt hatte, konnte ihre Ausbreitung hemmen und derſelben endlich ganz ſteuern. In dieſer Schrift mag el-Balchi zu Gn. 1, 2 die Leugnung einer Schöpfung aus Nichts vorgetragen und das Nichtvorhandenſein eines Urſtoffes im Anfange gelehrt haben, und ebenſo mag er daſelbſt das Wunder des Durchzugs durch das rothe Meer (Ex. 14, 21—27), indem Moſe blos die Zeit der Ebbe benutzt haben ſoll[347], vorgetragen haben. Das wunderbare Manna (Ex. 16, 14) erklärte er für das honigſüße in Tropfen aus gewiſſen Bäumen ſchwitzende Harz, was perſiſch Turnakabin heißt, aber nicht als das vom Himmel herniedergeregnete Brot (Nn. 11, 49), woher es auch den Namen Himmelskorn oder Himmelsbrot führt (Pſ. 78, 24; 105, 40)[348]. Das wunderbare Strahlende des Geſichtes Moſis, das durch קרן bezeichnet wird, erklärte Chawi wohl daſelbſt durch „hornartig ſein" und meinte, daß Moſe in Folge des vierzigtägigen Faſtens eine hornartig vertrocknete Geſichtshaut bekommen habe, und daß dieſer Häßlichkeit wegen das Volk ſich gefürchtet haben mag, ſich dem Moſe zu nähern[349]. Solche und ähnliche rationaliſtiſche Auslegungen der Schrift und Wundererklärungen, wie einige derſelben Abraham Ibn Eſra mit tiefem Ingrimm zu widerlegen ſuchte, ſtanden in ſeiner ſogenannten erſonnenen oder neuen Tora, die noch im zwölften Jahrhunderte vorhanden war.

49. Sein Hauptwerk aber war das Buch der Einwürfe (Sefer ha-Theanot) aus zwei Hundert Angriffen beſtehend[350], aus welchem Buche wir noch über einige der Einwürfe durch Ben Jerochim[351] und Saadja Kunde erhalten. Freilich haben ſich dieſe wenigen erhaltenen Angriffe ſowohl bei Ben Jerochim als bei Saadja[352] nur in der Form von einfachen leichtſinnigen und frivolen Fragen erhalten; es ſcheint jedoch, daß dieſes die karäiſche wie die rabbanitiſche Synagoge ſehr aufregende Werk, gegen welches Saadja und viele karäiſche Gelehrte[353] geſchrieben haben, die bibliſchen Gegenſtände unter der Form von Fragen erörtert habe. Die erhaltenen Einwürfe ſind folgende: Zu welchem Zwecke hat Gott den Dienſt der Opfer im Tempel angeordnet, da doch die Gottheit kein[e] ahrung braucht[354]? Wozu war die Darbringung

der Schaubrote vorgeschrieben, da doch Gott nicht speiste?[355] Wozu sollen die Lichter im Tempel vorgeschrieben sein, wenn Gott des Lichtes nicht bedarf?[356] Und in allen diesen Fragen hat Chawi offenbar blos die Erhabenheit und Geistigkeit Gottes hervorheben wollen, wie aus der Entgegnung Ben Jerochim's ersichtlich ist.[357] Bei Saadja hat sich in seiner Streitschrift wider einen Ketzer[358] ebenfalls ein Einwurf von Chawi[359] erhalten: „Warum soll Gott seinen Sitz bei den reinen Engeln verlassen und ihn bei den sündigen Menschen (im Tempel) aufgeschlagen haben?" Andere zehn Einwürfe gegen die Göttlichkeit der Schrift in ihrer Buchstäblichkeit theilt Saadja in seiner Religionsphilosophie (Emunot) zur Widerlegung mit, worunter auch die von Ben Jerochim angeführten sind. Diese Angriffe sind: 1. Es ist an der Schrift schon darum nicht festzuhalten, weil für die gesetzlichen Vorschriften keine Gründe und Deutungen beigegeben sind, und die erläuternde und ergänzende Ueberlieferung eben streitig ist. 2. Die Schrift hat in ihren Erzählungen viele Widersprüche, zwischen den Büchern Samuel, Könige und Chronik herrscht öfters eine Verschiedenheit, wodurch die Schrift uns unglaubwürdig erscheinen muß. 3. Es finden sich Erzählungen in der Schrift, welche in den angegebenen Zahlen entschieden unwahr, in ihren Berichten vernunftwidrig sind. 4. Die ganzen Opfergesetze, das Schlachten der Thiere, das Opfern des Blutes und des Fettes, ist etwas Unangemessenes, den rechten Glauben nicht Förderndes, und schon darum ist eine Fortdauer des Gesetzes nicht anzunehmen. 5. Die Offenbarung der Schrift ist unwahrscheinlich, weil sie Gott herabzieht und ihn bei Menschen und nicht bei den reinen Engeln wohnen läßt. 6. Wozu braucht Gott Stiftszelt und Decke, brennende Lichter und Klänge der Tonwerke, wozu Schaubrote und Wohlgerüche und Opfergaben? 7. Wie wäre das vernünftig zu begreifen, daß der Mensch mit ganzem Körper als unvollkommen angesehen werden soll, und erst durch die Beschneidung, also durch Verstümmelung vollkommen werde? Nach der Lehre von der Beschneidung ist aber der Unbeschnittene unvollkommen, eine Ansicht, welcher die Vernunft widerspricht. 8. Die Schrift theilt das Gebot von der

Reine unrein wird, was weder an sich noch in seinen angeblichen Wirkungen zu begreifen ist. 9. Muß es offenbar als ungöttlich erscheinen, wenn während des Tempelbestandes am Sühnetage ein Bock dem Asasel überschickt worden sein soll, zumal da Asasel Name eines Dämons ist. Endlich 10. erscheint das Gesetz über das Genickbrechen eines Kalbes bei Auffindung eines Leichnam's, dessen Mörder unbekannt ist, höchst sonderbar; denn wie sollte dem Volke eine Sünde vergeben werden,. die es nicht begangen, da es doch ausdrücklich dort heißt, daß man nicht weiß wer ihn erschlagen? Gegen diese zehn Angriffe auf die Göttlichkeit der Schrift hat Saadja in seinem Emunot, gegen einige andere Ben Jeroch im in seinem Commentar geschrieben, wie auch Ibn Esra hier und da einige freigeisterische Gesetzeserläuterungen zu widerlegen gesucht hat. Saadja hat aber auch eine besondere Schrift gegen Chawi el-Balchi geschrieben, auf die er sich selbst beruft[360], und nach einem Ausdruck Ben Jerochim's[361] haben auch andere (karäische) Lehrer gegen ihn polemisirt. Da Chawi von der Tradition ganz absah, wie aus einigen der noch erwähnten Angriffe ersichtlich ist, so wird es wahrscheinlich, daß dieser vor neun hundert Jahren aufgetretene jüdische Voltaire vom Karäismus ausgegangen ist, wenngleich er auch von den Karäern verwünscht wird. Sein Einfluß um jene Zeit (900) muß aber sehr groß gewesen sein, da seine Schriften und Ansichten sich bis in die Volksschulen verbreiteten, viele Israëliten von ihm verführt wurden und seine Tora sich Eingang verschaffte, so daß Saadja und Ben Jerochim, Karäer und Rabbaniten gegen ihn auftreten mußten. Er wird von Ibn Danan als großer Theosoph[362] und Philosoph dargestellt, der durch die Eingebung des Satans[363] eine neue Lehre aufbrachte, ein hinlänglicher Beweis dafür, wohin die Sektirerei geführt hat.

50. Die vielfach geistig bewegte und für das jüdische Schriftthum höchst wichtige Zeit unmittelbar vor Saadja (900) mögen einige Schriftsteller auf dem Gebiete der hebräischen Sprachkunde abschließen, die wenn auch nicht erwiesene Glieder der Karäergemeinde doch jedenfalls in ihren Arbeiten theils den freien Geist

riſten Eldad (880)[364] lebte in der großen Judengemeinde zu Fas der ſprachkundige Jehuda Ibn Koreiſch[365] aus Tahurt im Marokkaniſchen, der außer den drei ſemitiſchen Hauptidiomen (Hebräiſch, Aramäiſch und Arabiſch) auch das Berberiſche und eine andere nordafrikaniſche Volksſprache verſtand, Miſchna und Talmud, Koran und arabiſche Dichter, Aſaf's Sefer Refuot und die großen Halacha's von Simon Kahira zu ſprachlichen Zwecken ſtudirt hatte und durch ſeine grammatiſchen und lexikaliſchen Arbeiten von Ibn Eſra zu den Vätern des hebräiſchen Sprachſtudiums gezählt wurde[366]. Er war der Erſte, welcher zur Erklärung der hebräiſchen Wörter der Schrift die Vergleichung mit dem Aramäiſchen und Arabiſchen, ſelbſt mit dem Berberiſchen benutzte, auch der unmittelbaren Erklärungen Eldad's, des Idioms der Miſchna und des Talmud's ſich bediente, obſchon es vor ihm hebräiſche Wörterbücher (Iggronot) gegeben hat, wie bereits Niſſi (780) dergleichen anführt. Er ſchrieb: 1. ein hebräiſches Wörterbuch (Iggaron) in alfabetiſcher Ordnung, und zwar in der eigenthümlichen Einrichtung, daß die Wurzeln entweder nach den zwei feſten unwandelbaren Stammlauten oder ganz willkürlich nach den zwei erſten Conſonanten aufgereiht wurden, ohne dadurch die Entwickelung der Bedeutungen zu beeinflußen. Jeder zu einem Buchſtaben gehörenden Wörtergruppe (Bab) war ein Kapitel über diejenigen Wörter, welche nur den betreffenden Buchſtaben allein zum wurzelhaften Thema haben, ſowie ein Kapitel über die Wandlungen des betreffenden Buchſtaben vorangeſchickt. Aus dieſem ſo eingerichteten hebräiſchen Wörterbuche (Iggaron), deſſen Einrichtung auch Ibn Saruk, Ibn Labrath, Saadja, David ben Abraham, Ali ben Suleiman und andere gefolgt ſind, führen Ibn Saruk und Raſchi[367], Ibn Labrath[368], Ibn Ganach und Kimchi[369], Ibn Eſra[370], Tanchum[371], und Hadaſſi im Eſchkol[372] Erklärungen an, woraus wir auf die große Verbreitung deſſelben in den frühern Zeiten mit Recht ſchließen dürfen. Es führte nach Ibn Eſra[373] den ſehr paſſenden Namen Buch der Abſtammung (Sefer ha-Jachas), hieß auch nach ſeinem Anfange Ab wa-Em, von dem allgemeinen Namen Iggaron abgeſehen, und Ibn Koreiſch ſelbſt

ben an die Judengemeinde zu Fas (Risalet), bei welcher er in hohem Ansehen gestanden hat. In diesem nach einer nur mangelhaften Handschrift nun gedruckten Sendschreiben[375], das der Verfasser selbst als zweiten Theil seines Wörterbuches ansieht, und woraus Ibn Esra und Hadassi[376], Ibn 'Ganach und Kimchi [367] so manches anführen, ermahnt Ibn Koreisch seine glaubensgenössische Gemeinde, das aramäische Targum aus Lehrhäusern und Synagogen nicht zu verbannen und den großen Nutzen zu bedenken, den das Aramäische für die Kunde des Hebräischen hat. Es folgen nach der Einleitung drei Abschnitte: a) Die Erklärung schwerer hebräischer Wörter aus dem Targum. b) Dergleichen Erklärungen aus Mischna und Talmud. c) Eine Vergleichung des Hebräischen mit dem Arabischen, Berberischen u. s. w., alle 3 in alfabetischer Ordnung, wobei zugleich die Mittheilungen Eldad's, das Sefer Refuot von Asaf, die Halachot von Simon Kahira (742) und die bei den Rabbaniten gebräuchliche Pesach-Haggada benutzt sind. 3) Eine hebräische Grammatik (Sefer Dikduk), woraus namentlich Levi ben Jefet in seiner Einleitung zu Deuteronom [378] und anonym Abraham Ibn Esra [379] Stellen anführen. 4) Eine Homonymik der hebräischen Sprache, die nach der Mittheilung des Ahron ben Elijja von Hadassi angeführt wurde [380], von welcher aber sonst nichts weiter bekannt ist. 5) Ein Buch der Gebote (Sefer Mizwot), in arabischer Sprache und in antitalmudischer Sinne verfaßt, das von Mose ha-Kohani auszüglich ins Hebräische übersetzt wurde. Ein Bruchstück daraus über die verbotenen Verwandtschaftsgrade, aus einer handschriftlichen Abhandlung hinter Sefer Arajot von Jeschua ben Jehuda mitgetheilt[381], belehrt uns, daß Ibn Koreisch nicht nur in den Gesetzesbestimmungen absichtlich und bewußt vom Rabbinismus abwich und dem Karäerthum sich zuwandte, sondern sogar eine scharfe Polemik gegen die Männer der Ueberlieferung führte, gegen die Autorität des Talmud und der Halacha mit schneidenden Worten auftrat, und alle die Beweise und Anklagen wiederholte, wie nur je die karäischen Kämpfer dies gethan. Da kein Grund vorhanden ist, dieses erhaltene Bruchstück aus seinem Buche der Ge-

eine ſo offene und entſchiedene iſt, wie nur bei irgend einem Karäer, ſo müſſen wir uns ſeine Empfehlung des Targum, ſeine Benutzung der Miſchna- und Talmudſprache, ſeine Citate aus den Halachot des Simon Kahira, aus dem mediciniſchen Buche des Aſaf und aus der Peſach-Haggade nur als Ergebniß ſeiner ſprachvergleichenden Forſchung, ſeiner grammatiſchen und lexikaliſchen Arbeiten auf dem Gebiete des Hebräismus denken. Darnach begreifen wir ſo Manches bei Ibn Koreiſch, was an ſich allein keinen Beweis für ſein Karäerthum hätte abgeben können. Die Erklärung von Thothafot (Dt. 6, 5) nach der Miſchna in Bedeutung „Stirnbinde" und nicht in der von Phylakterien [382], die Abweiſung jeglicher Vermenſchlichung Gottes in der Schrift [383], daß ſeiner Anſicht zufolge, die Schriftworte man nicht blos in der ſinnlichen Faſſung zu nehmen habe [384], ferner der Umſtand daß er bei den Karäern den Beinamen Maskil (Lehrer) führt, zu den karäiſchen Sprachgelehrten gezählt [385] und bei den karäiſchen Vätern aufgeführt wird [386], aus alledem iſt ſein Karäerthum erklärlich.

51. Hart an die Saadjaniſche Zeit reichend ſind hier noch zwei Perſönlichkeiten vorzuführen, die als Maſoreten, Bibelſchreiber und Grammatiker auf Jahrhunderte hinaus bei Rabbaniten und Karäern großes Anſehen genoſſen haben und über welche ich das wiſſenswertheſte, das ich, in meiner Abhandlung „Zur Geſchichte der hebräiſchen Lexikographie" gegeben, hier wieder vorführe. „Faſt um dieſelbe Zeit (c. 900) lebte zu Tiberias der große Kenner des tiberianiſchen Vokal- und Accentſyſtems, der einzelnen wie der geſammten Maſora, Ahron ben Moſe ben Aſcher, gewöhnlich blos Ben Aſcher genannt, der nach den zerſtreuten und ſchrankenloſen Arbeiten vor ihm von Mocha, Moſe ben Mocha, Pinchas, Ben Alan und Anderen, Mittelpunkt und Neubegründer für dieſe Wiſſensgegenſtände wurde. Seine bedeutendſten Arbeiten waren: 1) Sefer ben Aſcher, d. h. die Herſtellung eines muſtergiltigen Textes der Schrift, verſehen mit Vokal- und Accentzeichen und mit Maſora, wodurch der Zerfahrenheit auf dieſem Gebiete Einhalt gethan werden ſollte. Dieſes Ben-Aſcher'ſche

Naftali, die Alleingeltung für alle Zeiten[387]. 2) Ein Maſora-Buch, genannt Maſoret Ben-Aſcher[388], in welchem die Maſora bald zu dem Schriftworte angemerkt[389], bald am Schluſſe der Urſchrift in überſichtlicher Weiſe als Ganzes dargeſtellt iſt[390]. 3) Das Buch über die Accente, Sefer Sod ha-Theamim nach dem Anfange genannt[391]. Daſſelbe giebt eine Darſtellung des Accentſyſtems für 21 Bücher der Schrift, ſowie die Accentlehre über die drei Bücher „Pſalter, Sprüche und Ijjob", und iſt wie ſein Maſora-buch in harten, ſchwerverſtändlichen hebräiſchen Verſen abgefaßt[392]. 4) Grammatiſches über Vokale und Conſonanten, Sefer Dikduke ha-Otijjot weha-Nekudot genannt, von welcher Abhandlung uns nur einige Bruchſtücke geblieben ſind, die ſich in ſeinem Werkchen eingeſchoben finden[393]. Gegen dieſe mehr grammatiſche Abhandlung ſchrieb Saadja im erſten Viertel des zehnten Jahrhunderts Einwendungen und Widerlegungen (Teſchubot), und zwar ebenfalls wie Ben Aſcher's Buch in etwas unbeholfenen Verſen[394]. 5) Eine Zuſammenſtellung von achtzig hebräiſchen Wörterpaaren von gleichem Klange und verſchiedener Bedeutung, ohne daß wir ſonſt etwas Specielles darüber wiſſen[395]. Als Ben Aſcher's Antagoniſt trat in Babylonien Moſe ben David ben Naftali auf, der ein Werkchen über die Vokal- und Accentlehre, wie auch ein Werkchen über maſoretiſche Varianten zu der Schrift verfaßt hatte, worin ſich der Gegenſatz ſehr ſcharf ausſprach[396]. Die Anſichten deſſelben haben ſich noch in den Tabellen der Abweichungen zwiſchen Beiden, genannt Chillufin, in unſeren größeren Bibelausgaben erhalten, wenngleich gewöhnlich nach Ben Aſcher entſchieden wurde.

52. Der literaturgeſchichtlichen Vorführung dieſer zwei großen maſoretiſchen Autoritäten für die Schriftforſcher der ganzen Diaspora, der Darſtellung ihrer texteskritiſchen, grammatiſchen und wörtererklärenden Arbeiten zur heiligen Schrift, inſoweit die Trümmer derſelben im Laufe der Jahrhunderte ſich noch erhalten haben, mögen ſich noch die nicht unwichtigen Betrachtungen anſchließen, wie der Rabbinismus und wie das Karäerthum jener Zeiten die Erfindung und die Lehre von den Vokalen und Accenten, ſowie die Einrichtung der Maſora angeſehen hat [illegible] die großen Er-

finder und sodann Ben Aſcher und Ben Naftali selbſt zum Karäerthum zu denken sind. Der Rabbinismus sah nur in dem Pentateuch das Gesetz, dessen Aussprüche die Worte der Tora (Dibre Tora) heißen, während die Bücher der Propheten und Hagiographen in Bezug auf Gesetzesbestimmungen nur als Aussprüche der Ueberlieferung (Dibre Kabbala) galten[397], und jeder entnommene Beleg aus ihnen hatte nur die Geltung einer Asmachta, d. h. eines anbequemten Stützpunktes, ohne für die Halacha schriftgemäße Entscheidungskraft zu haben[398]. Der Pentateuch besteht für das Gesetz ganz selbstständig, die andern heiligen Schriften sind nicht seine Ergänzer, und die Unklarheit der pentateuchischen Vorschriften wird nur durch die Tradition aufgehellt. Es ist daher verboten, die Schriftrolle der Propheten und Hagiographen auf eine Tora-Rolle zu legen[399], überhaupt in irgend einer Weise die Tora den andern Büchern gleichzusetzen. „Die Vokal- und Accentzeichen, sagt der Gaon an der Hochschule zu Sora, Nathronaï ben Hilaï (864—872), haben Gelehrte außerhalb der Schule als Lesezeichen dem Texte beigefügt; dieses Nikkud ist nicht sinaïtisch, d. h. heilig, und wir dürfen daher die Gesetzesrolle der Synagoge nicht mit solchen Zeichen versehen, weil wir sodann die Vorschrift: du sollst nicht mehren, übertreten würden"[400]. Diese Zeichen sind dem Rabbinismus also weder sinaïtisch noch traditionell, sondern unwesentliche und nebensächliche Zusätze gewisser Schriftlehrer zum Nutzen des lesenden Volkes, ohne daß sich daraus für das Sachliche des Gesetzes etwas herleiten läßt. In gleicher Weise hat der Rabbinismus der damaligen Zeit in Bezug auf die Grammatik und auf die lexikalische Deutung der hebräischen Sprache gedacht, wenn es galt, Gesetzesdeductionen darnach zu bestimmen. Die Wortbedeutung und der Textsinn der Sprache der Schrift sind zunächst durch die Ueberlieferung zu bestimmen, und Grammatik wie Lexikon sind nur nebensächliche Wissensgegenstände, die nicht Grundbedingung und Princip für die Schriftauslegung werden. In entgegengesetzter Weise dachte das Karäerthum. Nicht der Pentateuch allein, sondern auch die Propheten und Hagiographen machen die Schrift in ihrem Umfange aus, und heißen bei den Karäern Tora; denn alle drei Theile

In Aufgebung der Ueberlieferung mußten die prophetischen und hagiographischen Bücher zu Normen für die Deutung der Gesetze dienen; sie wurden als Ergänzung des Pentateuch (Schillum ha-Tora) angesehen, und die alten Masoreten, welche dieser Ansicht huldigten, nannten daher die Propheten Aschlemta, d. h. Ergänzung[402]. Das Nikkud, d. h. das System der Vokal- und Accentzeichen, lehrt Hadassi, giebt Ton und Aussprache des Hebräischen, wie es auf Sinaï verkündet worden, treu wieder und diese Zeichen, welche die Sprache in ihrer Reinheit und göttlichen Ursprünglichkeit erhalten, sind eben deswegen als sinaïtische Offenbarung zu betrachten. Die Gesetzrolle der Synagoge ist daher nur, wenn sie mit Vokal- und Accentzeichen versehen ist, zu gebrauchen[403]. Anstatt der Ueberlieferung ist daher das grammatische Verständniß der Schrift eine Grundbedingung der Gesetzesauslegung; daher reihet Hadassi die grammatischen Regeln der hebräischen Sprache den Normen der Auslegung bei und betrachtet dieses Studium als religiöse Pflicht[404]. Nach dieser Verschiedenheit der Grundanschauung beider Synagogen ist es natürlich, daß Hadassi von Ben Ascher wie von einem Lehrer seiner Genossenschaft spricht[404a], und daß er in einer Bibelhandschrift vom Jahre 1010 den karäischen Ehrennamen Melammed (Lehrer) oder Maskil führt[405]; ebenso Ben Naftali[406]. Dazu kommt noch, daß Ben Ascher die drei Wurzeln zur Ermittelung der Gesetze, die Schrift, die Mittheilung und die Analogie, wie bei den Karäern annimmt[407].

53. Es ist daher natürlich, daß der Karäismus die Lehre von den Vokalen und Accenten, von der Grammatik und Masora, die lexikalische Erklärung der hebräischen Wörter und die exegetischen Schriften als die wichtigsten Gegenstände der Theologie angesehen hat, und es ist ersichtlich bewiesen, daß die Karäer die ersten Begründer und Pfleger dieser Wissenschaften waren. Aber schon am Schlusse dieser Periode sah der Karäismus in den Lehrern des Nikkud und der Masora nicht mehr ein ausschließlich karäisches Element, und umgekehrt gewöhnte sich der Rabbinismus daran, die Arbeiten der Tiberienser, die Lehren des Nikkud und der Masora, der Grammatik und Lexikographie

Saadja gegen ſein Nikkud Einwendungen geſchrieben[409], ſo hatten dieſe nicht den entfernteſten religiös-polemiſchen Charakter. Und andererſeits konnte der Verfaſſer des Chilluk aus den Wechſelungen und Verſchiedenheiten zwiſchen Babyloniern und Paläſtinenſern in Bezug auf den hebräiſchen Text der Urſchrift, aus den verſchiedenen Maſora's der Oſt- und Weſtländer, des Ben Aſcher und Ben Naftali u. ſ. w. auf die Schwankung der Ueberlieferung ſchließen[410].

54. Nach den vielfachen Meinungskämpfen des Karäerthums im Laufe der erſten Entwickelungszeit bis 900, nach den vielen verſchlungenen und ineinandergeknoteten Anſichten in Dogma und Geſetzesdeutungen, die wirr ſich gegenſeitig aufzuheben ſcheinen, hat ſich endlich am Schluſſe dieſer Periode das Karäerthum abgeklärt und nach feſten Principien geſondert. Die Abklärung und die normirten Principien waren um ſo nothwendiger, als mit Saadja der Kampf des Rabbinismus gegen das Karäerthum begann, und die karäiſchen Lehrer und Führer ſich der Normen und Regeln bewußt werden mußten, durch welche ſie die Spaltung feſt zubegründen gedachten. Der ſchriftliche und mündliche Kampf mußte ſie zwingen, genau das Feſtzuhaltende oder Zuverwerfende zu begrenzen. Dieſe zur Reife gelangten karäiſchen Principien, wie ſie durch Kämpfe und Spaltungen endlich im Laufe von 150 Jahren (750—900) als Normen des Karäerthums ſich herausgeſtellt hatten, wollen wir hier in ihrer Ganzheit vorzuführen verſuchen. Die Gebote der Offenbarung ſind den Karäern dreigegliedert, entweder verſtandesgemäß, (Sichlijjot), die der menſchliche Verſtand als der Vernunft entſprechend erkennt und mit der Tora übereinſtimmend findet, oder ſie ſind nur in ihren Grundbedingungen auf dem Wege des Denkens einleuchtend, nicht aber in ihren Beſonderheiten (Machſchabijjot), oder ſie ſind endlich rein geſetzliche (Torijjot), die ſowohl in ihren Grundbedingungen als in ihren Beſonderheiten, nur weil ſie offenbart ſind, Geltung bei uns beanſpruchen, und übrigens den größten Theil der Gebote ausmachten. Die Gebote ſind durch die göttliche Offenbarung überliefert, durch die Schrift für die Menſchen fixirt, und das iſt die geſchriebene Tora, durch die Schrift

der Zeiten und Meinungen, gegen die Untreue des menschlichen Gedächtnisses verwahrt. Die Unveränderlichkeit des Gesetzes ist nur das Ergebniß der Niederschreibung. Die rabbanitische Annahme, daß eine mündliche Tora neben der schriftlichen von Geschlecht zu Geschlecht sich vererbte, hat keinen rationellen Boden, zumal sich keine Ursache denken läßt, warum gerade diese und nicht auch die andern Gebote als ungeeignet zum Niederschreiben befunden worden sein sollen. Die Tradition ist sonach vollständig zu verwerfen, worauf auch Jos. 1, 8 hinweisen soll.

55. Hat das Karäerthum schon in Bezug auf die Schrift, der Tradition gegenüber, eine eigene von dem Rabbinismus verschiedene Anschauung herausgebildet, so mußte es sich folgerichtig auch in Hinsicht der Auslegung der Schrift (Tora) und in den exegetischen Normen neue Bahnen schaffen. Die Schrift soll im Allgemeinen nicht nach der Ueberlieferung, deren Existenz verneint wird, ausgelegt werden; die Tradition ist nicht oberste Auslegungsnorm wie die Rabbaniten meinen, auch nicht einmal Nebennorm für schwerverständliche Schriftstellen. Nur aus sich selber, durch wörtliches Verständniß des beglaubigten geschriebenen Wortes, durch Ermittelung des Zusammenhanges zwischen Wort und Gedanken, durch natürliche Entwickelung des beabsichtigten Sinnes, darf die Schrift für die Praxis ausgelegt werden. Die grammatischen und logischen Gesetze der Sprache bilden die Grundlage, wodurch die traditionelle Umdeutung grammatisch klarer Stellen abgewiesen wird. Und tritt der Fall ein, daß der Wortsinn entweder der sinnlichen Wahrnehmung widerspricht oder nach Gründen der Vernunft sich als falsch herausstellt, daß die eine Schriftstelle einer andern entgegen ist oder durch analoge Schriftstellen umgedeutet werden muß, so treten eigene hermeneutische Gesetze ein, wie sie auch bei andern Schriftwerken des Alterthums angewandt werden Eine Zusammenhaltung mit parallelen Stellen, die Ergänzung elliptischer Sätze, und die Versuche, aus verschiedenen Erklärungsversuchen die relativ wahrscheinlichere zu wählen, das sind die Hauptmittel; nur hat man sich bei der Parallelisirung von der

Die Rabbaniten halten die traditionelle Schriftauslegung für das höchste Princip, und verlassen zu Gunsten der Tradition den Wortsinn, beachten weder Logik noch Grammatik der Sprache, fassen die Gleichnißreden und Allegoreme nach vorgefaßten Ueberlieferungen auf, und kommen daher in Fassung der Gebote weit ab von dem realen Zusammenhange und von dem grammatischen Sinn. Den entgegengesetzten Weg hat das Karäerthum eingeschlagen. Aber auch den ketzerischen Ansichten gegenüber hatten die Karäer es nöthig, in ihren Auslegungsprincipien bestimmt und klar zu sein. Viele Spaltungen haben fremdartige der Offenbarung widerstreitende Philosophieen in die Schrift hineingedeutet, und wenn dieses nicht anging, haben sie die Behauptung veranlaßt, daß die Schrift sich den Begriffen des gemeinen Volkes anbequemen müsse.

56. Aber bei aller Regelung der Grundsätze über Gesetz und Tradition, bei aller Fixirung der Auslegungsnormen, welche in der ersten Periode des Karäerthums im Laufe von 150 Jahren (750—900) allmälig sich entwickelt haben, genügten diese doch nicht, die mosaischen Vorschriften des Pentateuch für die Uebung in der Gemeinde verwendbar zu machen. Das Karäerthum war keine Reform, welche die göttlichen Gebote der Zeit anzubequemen strebte, kein Rationalismus, der alles nur natürlich zu erklären strebte und alles rationell nicht Erklärbare verwarf, keine Genossenschaft der Aufklärung, die von göttlichen Geboten nur das zeit- und ortsgemäße halten will, sondern eine echt orthodoxe Religionsgemeinde auf dem Boden der offenbarten Schrift. Wenn aber einmal die Tradition, die Halacha, der langjährige Brauch innerhalb der Synagoge principiell aufgegeben wurde, so mußte trotz aller richtigen Schriftauslegung sehr oft bei Gesetzen Zweifel und Ungewißheit in der Auslegung, sei es in Bezug auf Personen, auf Mittel oder Umstände entstehen so daß sich die Lehrer, welche die Schwankung, und die Willkür kannten, berufen fühlten, die ausartenden Sekten abzuweisen, und sich nach Regeln und Normen umsehen mußten. Diese Normen oder Principien der Gesetzesdeutung, die sie Middot ha-Tora nannten, wurden nur allmälig entwickelt, und die Karäer waren noch nach Saadja darüber im Streite,

57. Die ersten drei Wurzeln waren: 1. Die Schrift (Katub) in ihrem Wortsinn (Maschma') und gemäß der Regeln des sprachlichen Gedankenausdruckes (Mibtha) zu verstehen. Die Tora ist im Allgemeinen für sich klar, ihre Kürze beeinträchtigt gewöhnlich nicht das Verständniß, bezweckt nur selten eine Allegorie und bedarf nicht erst der Beweisthümer der Tradition. 2. Die combinirende Schlußfolgerung (Hekkesch), sei es auf dem Wege der Demonstration (Hekkesch ha-Barur) oder der Induction (Hekkesch ha-Chippusch), welche in beiden Fällen die Tora für die Praxis ergänzt. 3. Die synagogale Uebereinstimmung der Gemeinde (Kibbuz, Eda) in Fassung eines Gesetzes, d. h. die Annahme, daß der fortgepflanzte und ererbte Brauch (Sebel ha-Jeruschah) oder die Ueberkommniß (Haatakah) zuweilen nothwendig zur Uebung gewisser Gesetze sei. Eine vierte Norm, die Vernünftigkeit (Chachmat ha-Daat) konnte sich gar nicht geltend machen und blieb immer nur der Versuch Einzelner. Die allmälige Entwickelung dieser Normen wie sie zur Herstellung der Karäergemeinden nothwendig wurden, haben wir bereits im Verlaufe unserer Darstellung kurz berührt, und haben hier nur noch hinzuzufügen, daß die Schwankung und Verschiedenheit der karäischen Ansichten sich noch lange erhalten hat. Josef ben Noach (780) verwarf die Norm der Schlußfolgerung (Hekkesch), ohne darum durchzudringen[411], so daß Saadja in seiner Streitlust gegen Anwendung dieser Norm bei praktischen Gesetzen auftrat[412]. Sahl ben Mazliach (950) hatte bereits alle vier Normen angenommen und Said ben Jefet verwarf die vierte, weil die Vernunft niemals Norm für die Schrift sein soll[413]. Die Norm der synagogalen Uebereinstimmung (Kibbuz, Eda) hieß, wie erwähnt, die Obliegenheit des Ererbten (Sebel ha-Jeruschah)[414] oder Ueberkommniß (Haatakah), und es wurde stark betont, daß diese Norm mit der rabbanitischen Tradition (Kabbala) nicht als gleich anzusehen sei. Thobijja, der Schüler des Jeschua ben Jehuda, schreibt jeder Ueberkommniß eine Stütze aus der Schrift zu, selbst da, wo sie bei unserer Beschränktheit unerkennbar ist[415], und Elijja Baschiatschi bestimmt sie noch genauer, indem er sagt daß sie dem Schriftworte nicht widerstreiten, nicht die Schriftgebote vermehren dürfe, eine Stütze [illegible] und von der synagogalen Ge-

meinschaft als Brauch angenommen werden müsse[416]. In gleicher Weise sprachen sich über diese Norm Ahron ben Josef in seinem Mibchar in der Einleitung[417] und Hadassi in seinem Eschkol[418] aus, Ersterer mit scharfer Unterscheidung von der rabbanitischen Ueberlieferung[419]. Die Auslegungsnorm durch Schlußfolgerungen wurde nicht nur sehr stark angewandt von Anan[420] und Nissi ben Noach (790)[421], sondern es wurde sogar derselben eine übermäßige Ausdehnung (gegen 900) gegeben, wie z. B. bei Anwendung auf die schriftgemäßen verbotenen Verwandtschaftsgrade, so daß Josef el-Bazir in der saadjanischen Zeit dagegen auftreten mußte[422].

58. Es möge dieser Darstellung der karäischen Principien noch eine Betrachtung über Tradition, verbotene Verwandtschaftsgrade und Reinheitsgesetze folgen, welche um 900 eine völlige Fixirung erhalten haben. Aus dem deutlichen Ausspruch der Schrift (Dt. 4, 2) „thut nicht hinzu zu dem Worte, das ich euch gebiete, und nehmet nicht davon" und (13, 8) „all dasjenige, was ich euch gebiete, sollst du beobachten zu thun; füge Nichts hinzu und nimm Nichts davon" ist es gesetzlich auf das Strengste verboten, irgend eine menschliche Zuthat oder Schmälerung des geschriebenen Wortes zu machen. Nach der Offenbarung wird demnach der Schrift (Tora) Vollständigkeit und Zulänglichkeit zugetheilt. Die Schriftforschung und nicht die Ueberlieferung ist das primäre Princip für die praktische Theologie und wenngleich die Exegese wandelbar, in ihren Ergebnissen häufig sich selbst widersprechend ist, so schmälert dies nicht die hohe Bedeutung derselben, da bei redlichem Forschen man endlich doch zur Unterscheidung des Wahren von dem Falschen geführt wird. Die Meinungsverschiedenheit, der finstere Gang durch Irrthümer, ist nur der Weg zur lichten Wahrheit. Die Tradition ist ein Erzeugniß der Zeit und daher als Lehre unvollkommen und wandelbar; schon der Sadukäismus zweifelte an der Tradition. Anfangs war die Tradition der Schrift nur beigeordnet, als aber der Rabbinismus obsiegte wurde sie derselben übergeordnet, und um das geschriebene Wort zu retten entstand das Karäerthum[423]. In Bezug auf die verbotenen Verwandtschaftsgrade wurde durch die

gedehnt. Mann und Weib werden als blutsverwandt betrachtet, auch nachdem sie geschieden und beide anderweitig verheirathet sind; die Verwandtschaft geht auf den zweiten, dritten oder vierten Gatten über und folgerichtig wird die Ehe unter den Verwandten jedes dieser Gatten verboten. Diese Ausdehnung und Erweiterung des Eheverbots hatte mit Anan begonnen und um 900 die höchste Steigerung erreicht; man nannte sie Rikkub (Uebertragung), und die Anhänger dieser Lehre Baale ha-Rikkub[424]. Gegen dieses System traten Josef el-Bazir und Abulfara'g Furkan Ibn Assad reformirend auf, wie wir aus einer Anführung aus el-Bazir's Werk erfahren[425]. Ein anderer Gegenstand der mosaischen Vorschriften, der trotz Anan sich um 900 im Karäerthum fest gestaltete, sind die levitischen Reinheitsgesetze. Während der Begründer des Karäismus, Anan, die Giltigkeit dieser Gesetze im Exil leugnete, und andere karäische Lehrer dieser Ansicht folgten, stellte sich um die erwähnte Zeit die völlige Giltigkeit schon so heraus, daß die Regierung als rabbanitisch betrachtet wurde. Die Erschwerung dehnte sich dahin aus, daß nicht blos die Berührung einer Menstruirenden, einer Wöchnerin, eines Leichnams verunreinige und die im Pentateuch vorgeschriebene Reinigung verlange, sondern daß ein durch Samenerguß oder sonst Unreiner aus der Gemeinschaft der Reinen auszuschließen sei und den Besuch des Bet- und Lehrhauses zu meiden habe. Ben Jerochim eifert gegen die Rabbaniten, welche mit der Tempelzerstörung die Reinheitsgesetze für aufgehoben erklären[426], ohne sich daran zu kehren, daß Anan in diesem Punkte der rabbinischen Ansicht huldigte und daß zu Nissi's Zeiten, wie sehr auch dieser für die Erschwerung war, die Karäer noch über diesen Punkt schwankten[427].

59. Die feste Bestimmung und letzte Entwickelung der Wurzeln des Karäerthums und der Auslegungsformeln der Gesetze, die Fixirung gewisser eherechtlicher, ritueller und dogmatischer Vorschriften, die bis dahin durch die mannigfachen Geisteskämpfe, wie wir im Verlaufe unserer Darstellung gesehen, schwankend gewesen, waren das Ergebniß der jüngsten Karäer (Karaim Acharonim) um

in seinem Psalmen-Commentar[428], nachdem er uns die Vertretung der ersten Phase durch Anan und der zweiten durch Nahawendi dargestellt hat, daß sie nach den zwei ersten Phasen als dritte im Karäerthum aufgetreten seien und Normen zu den frühern hinzugefügt hätten. Jakob ben Ruben sagt in seinem Sefer ha-Oscher zum Hochlied (3, 1) nach Vorführung der ersten karäischen Phasen: „es folgte sodann die dritte Phase des Karäismus, von den jüngsten Karäern gebildet, welche durch tiefes Eindringen, und genaue Fassung die richtige Verwendbarkeit der Gottesgebote enthüllt haben; nach diesen ist keine neue Entwickelung mehr aufgekommen[429]". Die erfolgreichste Thätigkeit entwickelten aber die jüngern Karäer in ihren Missionen nach Irak, Persien, Medien, Armenien, Syrien, Palästina, Aegypten und Nordafrika, in welchen Ländern sich im Laufe des neunten Jahrhunderts durch die Bemühungen der Sendboten karäische Gemeinden gebildet haben. Von den karäischen Genossenschaften zu Nahawend, Awend, Dawend, Rawend, Demawend, Hamadan, Halwan, Safaran, Hit, Kum, Bazra, Anat, Damask, Tiberias, Jerusalem, Kahira, Alexandrien, Rai, Kirkissia, Taman, Keirawan, Tahurt, Dara', Fas, Sagalmassa u. A. ist im Verlaufe der Darstellung hier und da berichtet worden, und sind dieselben durch dort geborene karäische Lehrer oder dort wohnende karäische Schriftsteller uns näher geführt worden. Ebenso berichteten wir über die Banu Musa um Raï, und über Gemeinden der zehn Stämme. Nur über die Stammgemeinde zu Jerusalem mögen, wegen ihrer eigenthümlichen asketischen Richtung, und über die Kolonien am Kaukasus, in Armenien und in der Krim, wegen ihrer spätern Bedeutung in der Geschichte des Karäerthums, hier einige Worte am Platze sein. Zu der um 761 von Anan gegründeten karäischen Stammgemeinde zu Jerusalem, die sich in nüchterner und besonnener Weise mit Auslegung der Schrift, mit Grammatik, Masora und mit religiöser synagogaler Poësie beschäftigte, kamen allmälig fromme Waller aus Irak und Maghrab, aus den entfernten Ländern des Exils, die, von der Sehnsucht getrieben, Jerusalem zu sehen und in der uralten heiligen Stadt zu

Gesetz, durch fromme Uebungen, Fasten, Enthaltsamkeit und Entsagung eine Art „Büßerorden" bildeten, welcher der fromme jüdische Rest (Scheerit), und dessen Mitglieder die wahrhaft Frommen (Zaddikim), die Rosen und Blüthen (Schaschannim, Nizzanim) genannt wurden. Diese Asketen beschreibt Ben Jerochim als eine bevorzugte und auserwählte karäische Genossenschaft, die Habe und Gut aufgegeben, jegliche weltliche Beschäftigung abgewiesen und sich nur den Uebungen der Gebote und dem eifrigen Studium der Weisheit hingegeben haben[430]. Am Ausführlichsten beschreibt Sahl diese „Büßer" in seinem mahnenden Sendschreiben[431] und diese Beschreibung verdient hier schon darum einen Platz, weil sie die Zeit um 900 am besten abspiegelt. „Gott möge die Karäer unterstützen", sagt Sahl, „welche durch ihre ergreifenden Mahnungen und durch ihre frommen Schriften sich den frommen und gottverehrenden Brüdern zu Jerusalem anschließen. Diese beordern eine gottesdienstliche Wacht, um an dem Tempelort stets vor Gott zu beten und zu flehen, daß er die irrende Herde, daß er Israël errette und in seine Städte zurückführe, damit die Schrift sich erfülle: kehre heim Israël, kehre in die Städte ein. Die Schöne unter den Frauen, die Synagoge, sie weint und beklagt nun die Vergehen ihrer Jugend, schaut sehnsuchtsvoll nach ihrem Gatten, schmachtet nach ihrem Gemahl, jammert laut um ihre in alle vier Winde zerstreuten Kinder und spricht in ihrem Gebetrufe: Mein Herr und mein Gott! Wie lange soll ich krank vor Liebessehnsucht sein, wie lange noch willst du dich meiner nicht erbarmen? Wie lange soll ich unbemitleidet, vergessen und trostlos bleiben, wie lange soll mich die eifervolle Gluth für den Tempel verzehren, soll ich einer Trauernden gleich umherschleichen? Wie lange noch soll die göttliche Flamme einem Feuer gleich mein Herz durchglühen, sollen Thränen meinen Augen entrieseln beim Anblick eines Grabes am Eingange der Tempelburg? Wie lange noch soll ich heftig jammern beim Anblick des Götzendienstes im Tempelhof anstatt der opfernden Gottespriester, wie lange noch sollen Hasser und Feinde mir da erstehen? Zwei Mal haben sie meinen Tempel zerstört; meine Gemeinde wurde von dem babylonischen Löwen (Nebukadnezzar),

Makedoniern, von Muhammedanern und Christen verfolgt u. s. w. Es ist daher Beruf der wahrhaften Israëliten, dem willig angenommenem Brauch, dem weltlichen Vergnügen zu entsagen, auch sich des Genusses des Fleisches zu enthalten sowie den Wein aufzugeben und sich lediglich mit dem Studium und der Uebung des Gesetzes zu befassen. Bei aller Trauer um Jerusalem, neben allen Fasten und Kasteiungen, hören sie nicht auf, die Hoffnung auf Erlösung zu pflegen und zu predigen, zu ermahnen, zu lehren und zu lernen, zur Buße anzulocken und zu bekehren, ihren Erwerb aufzugeben, ihrer Familien zu vergessen und ihr früheres Geburtsland zu verlassen. Sie verlassen Paläste und bewohnen Hütten oder sie wandern aus den Städten und ziehen als Büßer auf Bergesgipfeln irrend umher, sie ertragen die herbe Schmach, verschmähen Feiergewänder und hüllen sich in Trauer, klagen und jammern über die unglückliche Lage Zions u. s. w." Jefet ben Ali in seinem Psalmen-Commentar[432] sagt: „Die Frommen des Wandels (Temime Derech) das sind die auserwählten der Karäer, von denen die meisten in Jerusalem leben und das sind die sechzig Helden in der Allegorie des Hochliedes." Um diese Zeit kam bereits der karäische Beiname Trauernde um Zion auf, und ebenso die asketische Ansicht, daß im Exil der Genuß des Fleisches nicht zu gestatten sei[433], eine Ansicht, die niemals durchgedrungen ist.

60. Der andere Gegenstand der Betrachtung ist, wie erwähnt, die Ausbreitung und Bildung von Karäergemeinden in denjenigen Gegenden, wo gerade gegenwärtig der Mittelpunkt des Karäerthums ist. Schon vor 900 sandten die Karäer ihre Sendboten nach Armenien, nach den Gegenden des kaspischen Meeres, nach den Gebieten des Kaukasus, nach der Krim oder nach Taurien aus; die jüdischen Kolonien daselbst, die großentheils aus den Wohnsitzen der zehn Stämme eingewandert waren, wußten im Ganzen sehr wenig von der Tradition, da sie von den Sitzen der Hochschulen zu entfernt waren. Von der Wanderung des Meswi el-Safarani nach Tiflis und der karäischen Spaltung der Tiflisiten haben wir bereits oben in der geschichtlichen Darstellung berichtet; aber auch von den Ansiedelungen zwischen den Völkergruppen des

karäischen Grundsätzen lebten, von den Gemeinden zu Derbend u. A. erfahren wir aus mannigfachen Mittheilungen. Hier wollen wir nur berühren, daß wir aus einer Notiz am Ende einer Bibelhandschrift[434] ersehen, daß bereits um 900 in Kertsch, welches nach alter Ueberlieferung Sefarad heißt[435], in Unchat und Sulchat am Fuße des Berges Agirmisch, und in Kafa, das später Theodosia hieß, Gemeinden gelebt haben, „welche nur die Schrift besaßen und das Licht der rabbinischen Lehre nie gesehen haben", wie der Karäer Beracha aus Tiflis[436] berichtet. Im Jahre 957, erzählt diese Nachschrift, kamen Sendboten jerusalemischer Lehrer hierher und brachten uns aus Zijjon die rabbanitische Lehre, welche ihre Ahnen, die Weisen während des Bestehens des zweiten Tempels ihrem Zeugnisse gemäß nach Eingebung des heiligen Geistes abgefaßt haben. Wir, ein Theil der jerusalemischen Exulanten zu Sefarad (Kertsch), Unchat, Sulchat und Kafa (Theodosia), an zwei Hundert Familienväter, haben diese rabbanitische Lehre für uns und unsere Nachkommen im Jahre 957 angenommen, wie es in dem statutenmäßigen Uebereinkommen niedergeschrieben ist. Diese Sendboten haben uns auch alle heiligen Bücher vokalisirt und accentuirt, und zwar mit denjenigen Vokalen und Accenten, welche die Gelehrten zu Jerusalem eingerichtet haben, was Gott ihnen zum Guten gedenken möge. Und ich der Lehrer Beracha, der Tiflisite, habe dies zum Angedenken in dieser Schrift verzeichnet. Denn viele unserer Brüder vereinigen sich mit uns nur in Bezug auf die heiligen Schriften, wie unsere seligen Vorfahren, die das Licht der rabbaniten Lehre aus der Vorzeit nicht erblickt haben, und diese unsere schriftgläubigen Brüder lästern uns daher, weil wir uns (durch Annahme des Rabbinismus) von ihnen getrennt haben, bis der Wissende kommen und das Richtige lehren wird[437]." Die rabbanitischen Sendboten haben also nur 200 Familien bekehrt, worunter auch der Beracha aus Tiflis war, welcher das Andenken dieses Ereignisses erhalten hat; die übrigen in den Gemeinden blieben Karäer und zwar in feindlicher Stimmung gegen die Abgefallenen vom Karäerthum.

61. Beim Abschluß der Entwickelungsgeschichte des Karäer-

welche die karäiſche Geiſtesbewegung auf die wiſſenſchaftliche Thätigkeit innerhalb des Rabbinismus dadurch verurſacht hat daß ſie zu einer außertalmudiſchen Beſchäftigung reizte. Freilich waren es nur geringe Anfänge, die blos als Urſprünge einen Werth haben; auch konnte es noch fraglich erſcheinen, ob nicht mehr die arabiſche Wiſſenſchaft eingewirkt hat. Allein da das Karäerthum in den 150 Jahren bis zum Abſchluß dieſer Periode zuerſt, wie wir geſehen, ſich dem arabiſchen Einfluſſe hingegeben hat, ſo können wir den karäiſchen Einfluß auf die rabbanitiſchen Brüder nicht abweiſen. Ungebunden und abgebrochen aber und nur in Kürze wollen wir die uns entgegentretenden wiſſenſchaftlichen Perſönlichkeiten unter den Rabbaniten beim Abſchluß der erwähnten Periode in Folgendem vorführen. Ein gewiſſer Bundi in Nordafrika ſchrieb, wie Jakob ben Niſſim in ſeinem Commentar zu Sefer Jezira berichtet[438], ein weitſchichtiges Werk über das Schöpfungskapitel der Geneſis, und über denſelben Gegenſtand ſchrieb ſein Zeitgenoſſe und Arzt Iſaak Israëli. Ein gewißer Abu Dani aus Fas und David ha-Charaſch von daſelbſt brachten Saadja's Jezira-Commentar aus Paläſtina mit und dieſer wurde dadurch in Nordafrika verbreitet[439]. Jakob Ibn Schaara hat im neunten Jahrhundert mathematiſche und aſtronomiſche Schriften, die angeblich aus Indien gebracht worden waren, in's arabiſche überſetzt. Beim Beginn des neunten Jahrhunderts lebte in Spanien der jüdiſche Aſtronom und Aſtrolog Soheil ben Baſchar. In Aegypten lehrte gegen Ende des neunten Jahrhunderts der jüdiſche Philoſoph Abu Katir, welcher zu Fajjum Lehrer des berühmten Saadja in den Wiſſenſchaften geweſen war und ſpäter in Paläſtina mit dem arabiſchen Geſchichtsſchreiber Maſudi wiſſenſchaftliche Unterredungen gehabt hatte[440]. Die bedeutendſte Perſönlichkeit der Rabbaniten am Schluſſe des neunten Jahrhunderts war der Arzt, Philoſoph und Sprachforſcher Iſaak ben Salomo Israëli (geb. c. 845) der aus Aegypten ſtammte und um 904 von dem Khalifen Ziadat-Allah nach Keirawan als Leibarzt berufen wurde, von 909—933 aber bei dem Beſieger jenes Fürſten, bei dem Khalifen Obeid-Allah daſelbſt in gleicher Stellung thätig war.

der allgemeinen jüdischen Kulturgeschichte anheimfallen, wollen wir hier in Kürze nur seine schriftstellerische Thätigkeit berühren. Als Arzt schrieb er arabisch acht Werke über die Heilwissenschaft, die später ins Hebräische und Lateinische übersetzt worden sind und zur Entwickelung der Medizin vielfach beigetragen haben. Als Philosoph schrieb er „über die Begriffsbestimmungen und Beschreibungen", welche Schrift nur noch in lateinischer Uebersetzung vorhanden ist. Als Schriftausleger verfaßte er einen weitschichtigen Commentar über das Schöpfungskapitel der Genesis, worin er Naturgeschichtliches und Philosophisches zusammengeschichtet hat und woaus ein Bruchstück veröffentlicht wurde[441]. Seine Beschäftigung mit hebräischer Sprachwissenschaft ist nicht aus einem besondern Werke, sondern nur aus einen Citat ersichtlich[442]. Den Schluß bildet Israëli's Schüler Abu Sahl Dunasch (Adonim) ben Tamim, aus dem Irak stammend, der zu Keirawan unter Israëli lernte und später daselbst als Leibarzt bei dem Khalifen Ismaël el-Mansur Ibn el-Keim wirkte. Er verfaßte Werke über Medicin, widmete dem Khalifen ein astronomisches Werk, schrieb einen metaphysischen Commentar zum Buche Jezira, ein eignes Werk über die indische Rechnungsweise, sowie eine hebräische Grammatik, und regte überhaupt vielfach den Sinn für wissenschaftliche Arbeiten an.

So hat denn das Karäerthum in seiner ersten Entwickelungsperiode seine Mission für das Judenthum erfüllt. Die karäische Gegnerschaft war nöthig, um den Rabbinismus aus seiner Lethargie aufzurütteln, zur grammatischen Erkenntniß der hebräischen Sprache, zur religionsphilosophischen Behandlung der jüdischen Dogmatik, zum Studium der Heilkunde, der Astronomie, Mathematik u. s. w. anzureizen, und dieses Ziel ist vollständig in der Zeit bis 900 erreicht worden. Die Karäer brachen die Erstarrung in den soferischen Erläuterungen der Gesetze, verscheuchten die Spielereien der Buchstaben- und der Zahlendeutungen der Ueberlieferer, beschränkten die agadisch-midraschischen Vorträge, die ohnehin bereits alles Schöpferische verloren hatten; die midraschische Schriftauslegung, welche zwar eintönig aber doch für wirkliche Exegese gehalten worden, mußte durch karäische Einwirkung einer sachgemäßen Platz machen. Der Rabbinismus mußte sich dazu

Begründer der den Soferim gegnerischen Partei gewesen, und da צדוק bei den Hellenisten häufig Σαδδούκ gelautet und die nicht hebr. Schriftsteller dieser Schreibung folgten, so schrieb man Sadducäer und setzte deren Beginn gegen Ende des 2. Jahrh. v. Chr. Allein in Betracht, daß die Leugnung von Lohn und Strafe, die jener Zadok gelehrt haben soll, niemals Mittelpunkt der sadukäischen Lehre war, daß die soferische Zeit, Josefos, das neue Testament, die Kirchenväter, der Talmud von einem abtrünnigen Zadok nichts wissen: daß dieser Sage zufolge die Partei Zadokijjim hätte heißen müssen und daß der Spruch des Antigonos offenbar gegen den Sadukäismus gerichtet scheint, versuchten die Kirchenväter (z. B. Epiphanios, haer. 19) eine andere Erklärung im Sinne von צדיקים. Dieser Erklärung folgten auch die Karäer (s. Drach Zaddikim), und S. Holdheim in seinem מאמר האשות (Berlin, 1861, 8) S. 117 flg. sucht diese Erklärung wahrscheinlich zu machen. Da die talmudische Aussprache צְדוּקִי ist, durch Feindschaft wie es scheint aus צריק abgeändert, und da selbst צדוק Neh. 10, 12 durch Σαδούκ wiedergegeben ist, so habe ich immer hier Sadukäer geschrieben. Jak. Kirkissani und früher Andere hielten das Karäerthum für identisch mit dem Sadukäerthum. Dieser sagt: דע כי אם שהיה החלוף בבית שני ויד הרבנים מנצחת והם הידועים בפרושים ויד הקראים נתחלשה והם הידועים צדוקים (Lik. A. 84.)

[3] Ausführliches über das Sadukäerthum siehe in Ewald Gesch. ꝛc. 3. Bd. II. S. 313-18; 409 flg.; Herzfeld, Gesch. ꝛc. 3 Bd. 359, 365 und 382-388; Grätz, Gesch. ꝛc. 546. Eine Durchforschung des Sadukäerthums gehört nicht hierher.

[4] Die Sadukäer heißen bereits Karäer nach gewisser Lesart Meg. 24b; j. Meg. 4, 9, was sachlich nicht unmöglich ist, da auch sie sich an die Schrift (קרא) hielten. Indeß mag dies dahin gestellt sein, da es hier auf die Sache ankommt.

[5] Josefos, AG. 13, 10, 6. Da heißt es ausdrücklich, „daß die Pharisäer dem Volke nach mündlicher Ueberlieferung viele Gebote auferlegt haben, die in Moses' Gesetzbuche nicht stehen. Diese verwarf deswegen die sadukäische Partei als ungültig und behauptete, das schriftliche Gesetz verpflichte allein zum Gehorsam, die Ueberlieferung der Väter habe aber keine bindende Kraft. Ueber diesen Punkt entstanden oft heftige Streitigkeiten und Feindschaften, wobei die Sadukäer die Reichen, aber nicht das Volk, die Pharisäer dagegen den großen Haufen auf ihrer Seite hatten." Es ist einleuchtend, daß naturgemäß dieser Widerstreit nicht erst in der makkabäischen Zeit unter den Hasmonäern, sondern mit dem Aufkommen der soferischen Thätigkeit für die Ueberlieferung entstanden ist, wenngleich der Name erst später aufgekommen sein mag. Vgl. noch ib. 17, 2, 4; j. K. 1, 5, 2.

[6] Die Kirchenväter (Origenes, Tertullian, Hieronymus) haben diese

[7] Joſ., AG. 13, 5, 9; 18, 1, 3 u. 5; j. K. 2, 8, 14.

[8] Dieſes ſagt Joſ., AG. 18. 1, 4; j. K. 2, 8, 14 ausdrücklich, und es iſt kein Grund daran zu zweifeln, da es nur die Folge der pentateuchiſchen Anſchauung iſt, die bei ihnen muſtergiltig war. Auch Berachot 54a (Vgl. Taanit 16b) heißt es in dieſer Beziehung: כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים עד העולם משקלקלו הצדוקים ואמרו אין עולם אלא אחד התקינו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם. Dieſe Kundmachung gegen die Sadukäer wird in der Sage ſogar ſchon dem Eſra zugeſchrieben (Raſchi daſ.)

[9] In den Sadukäerſchriften (ספרי צדוקים) ſtand אין תחיית המתים מן התורה Sanh. 90b., d. h. wie dort zu erſehen, ſie haben die von den Phariſäern beigebrachten Stellen aus dem Geſetzbuche anders gedeutet, was Eliëſer ben Joſe זיוף (Fälſchung) genannt; vgl. Mrk. 12, 12.

[10] Jeſ. 24, 6 24; 25, 8; 26, 19.

[11] Ez. c. 31.

[12] Dan. 12, 2.

[13] Dan. l. c.; Hi. 5, 29; Jeſ. 66, 24; Offenb. 20, 15.

[14] Die Tannaïten bis c. 200 n. Chr. kämpften mit den Sadukäern über dieſen Grundſatz. Die Miſchna ſpricht den Leugnern der Auferſtehung, den Sadukäern, den Antheil am ewigen Leben ab (Sanh. c. 11, 1), namentlich darum, weil ſie die moſaiſche Quelle abweiſen (מן התורה). Die Lehrer Gamaliël und Eliëſer ben Joſe (ib. 99b.) machten in ihrem Streite mit den Sadukäern die vergeblichſten Verſuche, aus der Schrift Beweiſe für dieſe Lehre beizubringen und auch die Amoräer führten den Streit fort.

[15] Erſt im Buche Daniel (4, 10 14; 8, 16; 9, 21; 10, 13 21) findet ſich der Stoff zur Engellehre, und da iſt der aſiatiſche Einfluß erſichtlich. Die Schriftgelehrten geſtanden auch ſelbſt ein, daß die Engelnamen aus Babylonien herübergekommen ſeien (j. Roſch ha-Sch. 1, 2; Ber. rab. c. 48).

[16] Tob. 12, 15.

[17] 2 Mak. 5, 53; 10, 29 30; 11, 8.

[18] ib. 3, 24—33.

[19] Ap.-G. 13, 8.

[20] In Folge von Num. 27, 8. Baba Batra 115b; j. daſ. 8, 1; Meg. Taanit c. 5; Toſifta Jadajim c. 2 wird dieſes den Boëtuſäern zugeſchrieben. Anan und viele ſeiner Anhänger folgten dieſer Anſicht und man ſteigerte dieſelbe dahin, daß überhaupt die Erbfähigkeit der Tochter anerkannt wurde, wie auch die Sadukäer und vielleicht das Chriſtenthum die Erbfähigkeit der Tochter angenommen (Sabb. 116). Vergl. M. Zipſer, über die Erbfähigkeit des weibl. Geſchlechts nach dem Evangelium. LW. d. Or. 1850 c. 343.

[21] Baba Kamma 53b. verglichen mit dem Scholion zu Meg. Taanit c. 4.

[22] Makkot 5b. [illegible] Sanh. c. 6.

[24] Zu Dt. 22, 13 und Meg. Taanit c. 4.

[25] Meg. Taanit c. 4; Joſefos, AG. 20, 9, 1.

[26] Meg. Taanit 1, 2; Menach. 65a., Sukka 48b. Anan geſtattete nicht am Sabbat das Peſachlamm zu ſchlachten, wenn der Rüſttag auf einen Sabbat fiel. Jakob b. Ruben in Sef. ha-Dſcher z. St. אם נפל ארבע עשר יום שבת ישחוט (הפסח) יום ו׳ סבעור יום וכו׳ רא אסר ענן והשיא. Ebenſo verbot er die Beſchneidung am Sabbat ib. ib.

[27] Meg. Taanit c. 1 (Scholion); Menach 60a.

[28] Sukka 48b.

[29] Siehe Ausführlicheres darüber in L. Herzfeld, Geſchichte des Volks Iſrael ꝛc. 3. Bd. S. 385–88; H. Grätz, Geſchichte der Juden ꝛc. Bd. III. S. 513–18.

[30] Menach 60a.; Meg. Taan. 1, 2. Ebenſo Anan. Siehe weiterhin, wo darüber Ausführliches zu finden.

[31] Nidda 33b.

[32] Jadajim 4, 6. 7. Auch im Karäerthum bildeten ſie einen Gegenſtand der Verhandlung.

[33] Aus Sanh. 88b. geht hervor, daß die Soferim gerade auf die Art der Totafot-Einrichtung ſtrenger geſehen. Anan verwarf dieſen Brauch ganz, indem er die Schriftworte bildlich deutete.

[34] Sabbat 55b.; Tanja §. 13, aus Lekach Thob gezogen.

[35] Raſchi und Toſ. zu Sabbat l. c.; Maimuni in Jad., Sab. 5, 1; Tanchuma c. 58.

[36] Siehe Schaare Teſchuba oder GA. der Gaonen n. 34, wo es heißt: wer דמין nicht am Sabbat genießt, verdient den Bann und ſoll aus der jüdiſchen Gemeinde entfernt werden, da er es wahrſcheinlich mit den Sektirern (תלמידי בייתוס, וצדוקים) hält.

[37] Baba Kamma 82a; Jebam. c, 4, Miſch. 11. Ueber dieſe drei ſadukäiſchen Anſichten hat Jak. Reifmann in ſeinem מאסף נר שבת (Prag, 1860, 8) ausführlich geſprochen.

[38] Von der Tempelſteuer wiſſen wir es gewiß (j. Schekalim 1, 1).

[39] Horajot. 4a.

[40] Sanh. 91a.

[41] Abot 1, 3.

[42] Abot des R. Natan zur St.

[43] Ben Sira 23, 8 flg.; 32, 20. Ben Sira ſammelte ſein großes Spruchwerk unter dem würdigen Hochprieſter Simon I. (c. 300.), den er als den letzten großen Prieſter ſeines Volkes verherrlichend preiſt (50, 1—21 vgl. mit 44, 1) und der auch 3 Mak. 2, 1 erwähnt iſt. In der Abhandlung Simon der Gerechte und ſeine Zeit v. Grätz (Frankel's Monatsſchr. v. 1857 S. 46 flg.) iſt klar bewieſen worden, daß Ben Sira mit dieſem

[44] Joſefos, AG. 13, 5, 9; 13, 10, 6; Meg. Taanit. c. 10.

[45] ספרי צדוקים.

[46] Sanh. 90b.

[47] Aehnlich mögen die frühern karäiſchen Geboten-Bücher (ספרי מצות) geweſen ſein.

[48] Sanh. l. c.

[49] ib. 100b.

[50] Die reichſte Nachweiſe aus den talmudiſchen Schriften für dieſe Zeit giebt L. Herzfeld in ſeiner Geſch. des Volks Jisr. III. S. 385 flg.

[51] Der Zeitabſchnitt der Saboräer (סבוראי) iſt in der jüdiſchen Kulturgeſchichte derjenige, welcher von dem Abſchluſſe des oſtländiſchen (babyl.) Talmud um 498 bis zur Wiedereröffnung der Hochſchulen um 589 reicht. Dieſe 91 Jahre der Saboräer zerfallen in der erwähnten Kulturgeſchichte in zwei ungleiche Hälften, von denen die erſte ſich von 498 bis 514, die andere von da bis 589 erſtreckt. Mit 589 beginnt die Zeit der Geonim (גאונים), d. h. der ununterbrochenen Reihenfolge der Schulhäupter an den wieder eröffneten Hochſchulen. Ueber den Geſammtinhalt der ſaboräiſchen Thätigkeit ſ. Fürſt, die erſten 3 Jahrhunderte nach Abſchluß des Talmud. LB. d. Or. 1851 c. 177 flg. u. Grätz, Geſch. Bd. V. S. 17, dazu Note. 2. (S. 422—428).

[52] Um die Mitte des 6. Jahrh. waren griechiſchredende jüdiſche Gemeinden, in welchen in Paläſtina und im übrigen byzantiniſchen Reiche das Sadukäerthum die ſabbatlichen und feſttäglichen Schriftvorträge leitete, die griechiſche Ueberſetzung, welche häufig im phariſäiſchen Sinne und mit Benutzung der Halacha deutete, aus den Synagogen verdrängte und die ſadukäiſche Anſicht von der Auferſtehungslehre, von Gott und den Engeln (in ihrer eigenen Schriftauslegung δευτέρωσις genannt) verbreitete. Die רישי פרקא od. וקנים waren demnach Sadukäer. Als eine Partei der andern Anſicht bei Juſtinian darüber Beſchwerde führte, erließ derſelbe in den Iden des Februar 553 die bekannte Novelle 146 περὶ Ἑβραίων, welche Grätz l. l. S. 430 erklärt hat.

[53] Der Name אחא oder אחאי war in der Amoräer- und Saboräerzeit nicht ungewöhnlich und unter den erſten Saboräern, in deren Zeit dieſer Acha gelebt, ſogar ſehr häufig. Möglich, daß er mit Acha ben Abbuhu, dem Saboräer (ſt. 511), dieſelbe Perſon iſt. In keinem Falle iſt Acha, der Begründer des aſſyriſchen oder babyloniſchen Vokal- und Accentſyſtems, mit dem Karäer Riſſi ben Noach (c. 780) zu identificiren, wie wir weiter unten ſehen werden.

[54] Lik. A. 43. Simcha Pinsker gab in Wien 1860 ſein Buch Likuthe Kadmonijjot ꝛc. heraus, das aus Text und Anhängen beſteht, jedes mit beſonderer Paginirung Ich citire hier das Werk unter Lik. (Likuthe), bald T. (Text) bald A. (Anhänge) beiſetzend, um die Seitenzahl des erſteren

[55] Unter נקודות (Punkte) hat man zwar im Midraſch (Agadat Chaſit 12c.) die verzierenden Pünktchen über gewiſſen Buchſtaben verſtanden, allein außerhalb der Hochſchulen heißt נקוד (Nikkud) ſchon früh das Vokal- und Accentzeichenſyſtem, wie unter Nikkud des Saadja, Kitab el-Tankith des Ibn Chajjug; der Kürze wegen gebrauche ich Nikkud in dieſem Sinne.

[56] In einer de Roſſi'ſchen Pent.-HS. cod. 12 in der Nachſchrift heißt es נקוד אשורי, dem נקיד טבריני gegenüber; in einem alten Abot-Comm. (ſ. Ker. Chem. IV. 203) wird es נקוד שלנו genannt. In dem טעם עליון des Dekalog hat ſich noch die Erinnerung davon erhalten. Lik. T. 33. Riſſi bezeichnet dieſes Nikkud umſchreibend durch נקודות ומשרתות ופסוק טעמים וחסרות ויתרות לאנשי שנער (Lik. T. 41).

[57] S. weiter unten.

[58] Bei cod. de Roſſi l. c. מארץ בבל und מנוקד למעלה.

[59] Sämmtliche Handſchriften liegen in Odeſſa, und ſind von Dr. Pinner in ſeinem Proſpectus u. ſ. w. (Odeſſa 1845, 4) beſchrieben. Dieſe erhaltenen Reſte ſind in Pinner's Proſp. S. 18, n. 3; S. 40, n. 15 u. S. 44, n. 16; S. 48, n. 18 den Leſern, wenn auch ungenügend, vorgeführt. Die Handſchrift aus dem Jahre 1010 (ר"א תש"ע), in Pinner's Proſp. S. 81 beſchrieben, gehört dem Ben-Aſcher und folglich dem tiberienſiſchen Nikkud an. Wir kommen auf dieſe Handſchriften noch zurück.

[60] Pinner l. c. S. 69; Geiger, Urſchrift ꝛc. (Bresl. 1867, 8) S. 168 flg. hat dies in einer Note ſehr richtig entwickelt.

[61] Dieſes Nikkud hat ſich erhalten, ſoweit bis jetzt ermittelt iſt: 1) in einer wahrſcheinlich in Perſien angefertigten, in 77 Blatt erhaltenen Pent.-HS. in Kleinquart. Dabei iſt Onkelos-Targum nach jedem Vers, kleine und ſogenannte Rand-Maſora, die Hafthara's mit Maſora, das Ganze nur aus 15 Bruchſtücken des Deuteronom beſtehend; 2) in einer eben ſo alten Hafthara-HS., die eigentlich die Hafthara's zu Ex., Lev. und Num., welche in der vorigen HS. fehlen, ergänzt, auch die zu Neujahr, Sühnetag, Lauben- und Wochenfeſt u. ſ. w. enthält und im Ganzen aus 12 Bruchſtücken mit Targum und Maſora beſteht; 3) in einer HS. der großen und kleinen (12) Propheten, aus 225 Pergamentblättern in Folio beſtehend, mit Maſora und נקוד אשורי verſehen, geſchrieben 916. Die bekannt gewordenen Facſimile's in neueſter Zeit ſind nach dieſen Handſchriften gefertigt worden und danach haben Luzzatto in Polak's Hakichot Kedem (Amſt. 1846, 8) S. 23—31, ſpäter Ewald in ſeinem Jahrb. 1848 S. 160—170 dieſes babyl. Nikkud zu erklären geſucht. Eine ausführliche Darſtellung des babyloniſchen Nikkud und deſſen Zuſammenhang mit den מדינחאו, giebt jetzt Pinsker in ſeinem ſo eben erſcheinenden מבוא אל הנקוד האשורי או הבבלי, von welchem ich die erſten 6 Bogen durch des Verf. Freundlichkeit bereits erhalten habe.

[62] In den Bruchſtücken aus Haja's Sefer ha-Kemizah (ספר

Jezira in „Beiträge zur Geſchichte der Kabbala“ (II. Leipzig 1852, 8) S. 17 flg. Aſche's Buch heißt ספר הנקוד הגרול in Beziehung auf ein ſpäter von Ibn Sargado verfaßtes Sefer ha-Nikkud. Die Annahme einer Fälſchung oder Erdichtung bei Botarel haben bereits Jellinek l. c. und Pinsker in Lik. A. 42 mit Recht abgewieſen und haben ſich auch die meiſten bei Botarel citirten Werke, bei Erweiterung des Literaturkreiſes, beſtätigt gefunden.

[63] Z. B. das zweite Sin in ישששכר.

[64] Botarel l. l. 84a.

[65] Die Miſchna's oder Barajta's über מעשה בראשית und מעשה מרכבה, das ספר יצירה u. ſ. w. ſind in Paläſtina, beſonders in Tiberias entſtanden.

[66] Genannt מעשים של בני ארץ ישראל von dem Gaon Haja.

[67] S. die ausgezeichneten Artikel אגרה und ארץ ישראל in Rapaport's Erech Millin (Prag, 1852, 8).

[68] Ben Jerochim in ſeiner Einleitung zum Dekalog (Lik. A. 62) ſagt מותה ובנו משה מחקני הנקוד והטבריאני.

[69] In einer alten HS. des Pentateuch bei Firkowitſch kommt oft als maſoretiſche Gloſſe vor: Rabbi Mocha ſchreibt dies mit, jenes ohne Vokalbuchſtaben. In einer andern Pent.-HS. deſſelben (N. 2), die nur die Geneſis und einen Theil von Exodus umfaßt, wo neben der großen und kleinen Maſora noch maſoretiſche Fragen eines Ungenannten in hebräiſchen Verſen beigeſchrieben ſind, finden ſich Moſe ben Mocha's maſoretiſche Bemerkungen über die Accente. Die aramäiſche Sprache der Nikkud-Bücher und der Maſora, wie die neuhebr. Bildungen für die Namen, das iſt aus dieſen Bruchſtücken erſichtlich.

[70] Ueber die verſchiedenen Zeichen und Namen für Vokale und Accente dieſer beiden Schulen, über das babyloniſche und tiberienſiſche Syſtem und über die Grundverſchiedenheiten der beiden Maſora's hoffen wir aus einer in Ausſicht ſtehenden Schrift des gelehrten Pinsker Aufſchluß zu erhalten. Die doppelte Accentuation des Dekalogs (in Ex. und Dt.) und die wahre Bedeutung von טעם העליון und טעם התחתון hat Pinsker, nach dem Vorgange Luzzatto's, ſchon ganz richtig auf die Verſchiedenheit dieſer beiden Schulen des 6. Jahrhunderts zurückgeführt (Lik. T. 35—6), und wir ſehen daraus, daß die Peſikta rabbati c. 24, die das תרצה im Dekalog התרצה ſchreibt, um die Dageſchirung des Tau zu bezeichnen, dem Acha'ſchen Syſteme folgte. Indem aber der Rabbinismus ſich nicht ſcheuete, die Ergebniſſe beider Schulen in ſich aufzunehmen, die Hochſchulen zu Nehardea und Sora ſpäter ebenfalls derartige Arbeiten begünſtigt und mit einander über Nikkud und Maſora zuweilen geſtritten haben (große Maſ. zu Neh. 3, 37 und Maſ. rab. unter חלף), ſo können Acha und Mocha nicht im eigentlichen Sinne Karäer genannt werden.

[71] Siehe in Chilluk. Ueber die Spuren einer Vorarbeit in dem Nikkud-Buche Aſche's (c. 400) ſ. zur Geſchichte der hebr. Lexikographie (im Anhange zu meinem Wörterbuche.)

[72] In dem Büchlein סדר קריאת התורה, das ein Ritual für das Vorleſen aus dem Pentateuch und die Vorträge der Haftharа's an Sabbaten, Feſt- und Faſttagen iſt, ſoll nach Drach Zaddikim s. v. von einem Schüler Anan's herrühren. Von einem erhaltenen Exemplare giebt Pinsker Lik. A. 186—7 Anfang und Schluß deſſelben. Hier heißt es (שלענן) תלמידיו ר' אחא ור' מוחא.

[73] Bei Ben Jerochim (Lik. A. 62) muß die Stelle heißen: אמנם מר רב אחא אמר בקאמנא ומוחא ובנו משה מתקני הנקוד הטבראני (ירחמם האל בנקודיהם) אמרו שהוא בפאתחה.

[74] Siehe die Abhandlung von Grätz „Zeit und Bedeutung der Saboräer und paläſtinenſiſchen Halacha-Sammlungen" in ſeiner Geſchichte x. Bd. V. S. 422—28. Im J. 1851 habe ich bereits u. d. T. die erſten 3 Jahrhunderte nach Abſchluß des Talmud (2B. n. 12 fig.) Ausführliches über die Saboräer und über die kleinen apokryphiſchen Traktate gegeben.

[75] In der oben erwähnten Pent.-HS. bei Firkowitſch N. 2 zu Gen. 22, 2; Ex. 3, 8; in der HS. vom J. 1010 zu Hi. 32, 3; Spr. 20, 11.

[76] Seine maſoretiſche Bemerkung über das im tiberienſiſchen Syſteme bekannte נעיה ראש הישיבה und die Benennung weiſen auf ſeine Stellung in Tiberias hin. Vergleiche noch Heidenheim's Miſchpethe ha-Teamim p. 54a.

[77] Ben Jerochim in ſeinem Milchamor c. 8 (Lik. A. 17), bei Gelegenheit der ſadukäiſch-karäiſchen Erklärung des ממחרת השבת Lev. 23, 11 (am Tage nach dem Sabbat), führt als Beleg für dieſe Deutung hinzu: ורבי פנחם (כן יאיר) כן יחוד, וסעדיה ראה ולא קבל, וד יהיר ולא ינוה. Dann führt er die betreffende Stelle daraus mit den einleitenden Worten an: וכן אמר (ר' פנחם) בספרו כמליצה, wodurch das Werk als in Reimen geſchrieben bezeichnet iſt. Ben Jerochim nennt unſern Pinchas zwar כן יאיר, aber wahrſcheinlich blos, weil der Name Pinchas in dieſer Weiſe geläufig war, oder weil der Vater des Pinchas wirklich Jaïr geheißen, indem dergleichen alte Namen in Paläſtina vorkamen. Daß das Buch des Pinchas als alte Baraita angeſehen würde, kommt bei Ben Jerochim nicht vor, und wenn Saadja es geſehen und die Anſicht deſſelben nicht angenommen, ſo war es nur aus dem Grunde geweſen, weil er ihn nicht zu den talmudiſchen Autoritäten, ſondern mit Recht nur für einen paläſtinenſiſchen Schriftſteller angeſehen. Hadaſſi in Eſchkol p. 26a. führt ſchon das Werk mit den Worten ein: ספר פנחם כן יאיר נמצא והוא מאנשי הברייתא וקדמוה אצלם, was Hadaſſi's eigene Meinung iſt und die nähere Angabe דרש גם הוא בפרוש ומליצה נכבדת כל תמקרא וכו', d. h. daß er (Pinchas) die ganze Schrift (die moſaiſchen Vorſchriften) ausgelegt und in Reimen dargeſtellt, widerſpricht dieſem, da von einem Tannaïten ein derartiges Reimwerk undenkbar iſt. Die erhaltene Strophe bei Ben Jerochim, ergänzt durch die Lesarten Hadaſſi's, lautet:

כי חג השבועות מעולם לא נפרצה

בו סביאים העמר וסופרים בעלצה
עד חמשים יום ומביאים בכורי ארץ בנחיצה
מסחרת חשבת השביעית בחג הקציר להתאמצה
כמספרת תורת י"י בבית המקדש בגילה ועלצה

[78] Habaſſi l. c. וכראות אנשי קירואן כי כך יצא מפי חכם גדול בקצבה מתקו דבריו מחוק ספרו.

[79] Der Name Chabiba, hebraiſirt Chabib, war häufig Name in der talmudiſchen Zeit (ſ. Seder ha-Dorot Bl. 95a.).

[80] In den oben erwähnten Handſchriften Lit. T. 29—32.

[81] Der Abſchluß unter Rab Dime war nicht ein freiwilliger, ſondern durch die Zerſtörung und Niederbrennung von Tiberias und Lydda, wo Sitze der paläſtiniſchen Hochſchulen waren, veranlaßt. Siehe Joſt, Geſch. ꝛc. IV. 200.

[82] In der Abh.: Die 3 Jahrhunderte u. ſ. w. l. c. col. 196. Ein anderer Name war מעשה, d. h. Schöpfung, Werk, ſchriftſtelleriſche Arbeit, wie die Halacha-Sammlungen oder kleinen Traktate auch heißen, daher bei Haja (1000) מעשים של ארץ ישראל, und ſchon Simon Kahira ſoll nach ihm dieſe Werke Paläſtina's benutzt haben (ſ. Machri'a v. Jeſaja da Trani §. 36). Da es von Halacha's über rein und unrein handelt, ſo kann alſo nicht von Büchern über Gebräuche oder von Agada's die Rede ſein.

[83] Toſ. zu Berach. 18a. Riſſi ben Roach (780) nennt ſie תוספתות קטנות; Simon Kahira nennt ſie einfach קטנות und zahllos (אין מספר); Scherira (989) nennt ſie ebenfalls קטנות, ſpricht ihnen alle Geltung ab und achtet ſie gleich den Agada-Büchern.

[84] Siehe Anmerkung 83.

[85] סוף מעשה war ſoviel als סוף הלכה, d. h. Schluß der Halacha-Sammlungen. Grätz l. l. S. 426.

[86] Das Ausführlichſte über die kleinen Traktate in Bezug auf Inhalt und Zuſammenſetzung habe ich in meinem Aufſatze „die drei Jahrhunderte ꝛc." l. c. gegeben, namentlich aber den letzten derſelben, den Traktat Soferim ib. col. 214 flg. ausführlich behandelt.

[87] In meinem: Die erſten 3 Jahrhunderte ꝛc. l. c. iſt dieſes Buch inhaltlich beſchrieben und ſind daſelbſt auch die Belege zu finden. Außer den trennenden Accenten Atnachta und Sof Paſuk wird noch daſelbſt K'ri und K'tib alfabetiſch aufgezählt und der Abweichungen zwiſchen Oſtländern (Babyloniern) und Weſtländern (Paläſtinenſern), vermuthlich durch Acha und Mocha entſtanden, wird ebenfalls gedacht.

[88] חלוק הקראים והרבנים ed. Pinsker Lit. A. 101 und 103: Daſſelbe geſchah mit den Exilarchen, welche nach Scherira ſehr häufig den Traditionslehrern der Hochſchule widerſtrebten. Die Karäer zählten ſie zu den ihrigen.

[89] Das babyloniſche Nikkud, das früher das aſſyriſche (אשורי) oder babyloniſche geheißen, nannte man endlich das unſrige (נקוד שלנו) u. es ver-

noch ein נקוד ארץ ישראל (cod. de Roſſi 12) unterſchieden, über deſſen Eigenthümlichkeit nichts weiter bekannt iſt, wenn nicht darunter die abweichenden Accentformen verſtanden werden (Pinsker, Mebo 9).

[90] Hadaſſi in Eſchk. 70a unterſcheidet מסרות בני בבל von denen der כני א"י.

[91] Die tiber. Benennung פאתחה קאמצה, für פתח, קמץ, מסו לסל ברתוקה für שלשלת, מסולסל für דרגא, מוזרו für מונח.

[92] Genannt הלופים, aus denen die älteſten Karäer einen Schluß auf die geringe Beſtändigkeit der angeblichen Tradition ziehen. Das Soferim-Buch gedenkt bereits der Abweichungen von Oſt- und Weſtländern (10, 7; 13, 10; 21, 1), d. h. der מדנחאי und מערבאי, hervorgegangen aus den zwei Nikkud-Syſtemen (Pinsk. l. c.).

[93] Abr. Sakkuto ſagt im Juchaſin ausdrücklich, daß ſie, als er die Reſte derſelben in Afrika geſehen (um 1500), das hohe Alter von 900 Jahren erreicht hatte. Sie iſt demnach um 600 geſchrieben.

[94] הֲלָאלָה, ar. حلّى. Die Handſchrift heißt darum ס' הֲלָאלִי, wie bei Kimchi (WB. s. v. דרש) ausdrücklich punktirt wird; bei Haja in Sefer ha-Kemiza (bei Botarel zu Jez. 2, 2) heißt dieſe Urſchrift auch הלאלי, was aber in הלליא verdruckt iſt.

[95] Bei dem Grammatiker Jakob ben Elaſar (in ſeinem Sefer ha-Schalem) und nach ihm bei Kimchi, ſpäter bei allen Maſoreten, ſieht man deutlich, daß die Helali-Bibel ſo beſchaffen war. Haja ſagt l. c. ואלו הג' אותיות (הח"ע) לא מצינו דגש בכל המקרא כאשר חפשנו ודקדקנו בכל כפרי בבל ובכל ספרי ירושלים וולא בספר הלאלי אבל באלף מצינו כו דגש בג' מקומות

[96] Haja l. c. gedenkt der ספרי בבל neben Helali, den ספרי ירושלים gegenüber.

[97] Der Titel מחזורא רובה heißt großes kykliſches Werk, und iſt dem ſyriſchen Chûdrô, was ein kirchliches Jahresritual bedeutet, nachgebildet. Es hat wahrſcheinlich anfangs blos den Pentateuch, die fünf Megillot und die Hafthara's umfaßt, deren Vortrag in Syrien, wie in Babylonien alljährlich und ſomit kykliſch wiederkehrte. Verbunden mit den übrigen Theilen der Schrift und vielleicht auch mit dem Synagogenritual für das ganze Jahr nannte man es große Machaſora. Eine Bibelhandſchrift aus dem Jahre 1010 heißt מחזור (Pinner, Proſp. Anhang).

[98] ספר דמשקי.

[99] Bei Haja l. c. bereits ספר ירושלים genannt.

[100] ספר סיני, ספר סנבוקי, ספר ירושלמי, ספר ירחו.

[101] In dem Auszuge, welcher handſchriftlich in der Oppenh. Bibliothek Q. 1645 liegt, heißt er אסף בן ברכיה, aber auch אסף הירחוני; Kimchi zu Hoſ. 14, 7) nennt ihn אסף הרופא, Haja und nach ihm Rachmani אסף היהודי. (vgl. WB. d. Dr. 1851 c. 371; Rapaport in der Einl. zu Baraſch's Ozar Chochmah. Wien, 1856, 8).

[102] In ms. Carmoly מרפש רפואות, ſonſt bei Haja ספר רפואות, bei Kimchi ספר אסף.

[103] S. die folgenden Anmerkungen. Bei Ibn Koreiſch über den Ausdruck מרוח אשך (Hodenſchwellung), das Aſaf nach Akiba in Bechorot c. 7 verſteht, wenn Wind (רוח) in den Hoden iſt u. ſie angeſchwollen ſind. (נתנפחו). Siehe noch Haja zu Thohorot in Kobez S. 45.

[104] Nachmani in Schaar ha-Gemul ed. Vened. 102a.

[105] Wolf BH. IV. n. 349.

[106] Kimchi zu Hoſ. 14, 7.

[107] Haja und danach Elieſer ben Natan, ebenſo in der Aufſchrift des ms. der Oppenheimer Bibliothek u. ſ. w.

[108] Das ganze Stück, den Urſprung der Medicin von Noach ab betreffend, theilt Jellinek unter ספר נח aus der Einleitung zu dem Aſaf-Buche (cod. hebr. 231 zu München) mit (Bet ha-Midraſch III. 155). Der ſeltene Schluß lautet; בימיו (Ardſchir) קם איש נבון וחכם ומלומד דעת ספרי הרפואות ומבין לכל דבר ושמו איפוקראט המקדוני ושאר חכמי הגוים ואסף היהודי ודיסקורדיוס (Dioskorides) הבעלתי וגלינוס הכפתורי וחכמים הרבה מאד והתחדשו עטרת הרפואה ותהי עד היום הזה. Daß dieſes Stück des Noach-Buches, den fabelhaften Urſprung der Heilkunde betreffend, ſehr alt iſt, hat Jellinek l. c. XXXI. aus der Zuſammenſtimmung mit Kap. 10 des Buches der Jubiläen erwieſen, wie auch die Sage von Ur ben Keſed daſelbſt (Kap. 11) vorhanden iſt. Ben Jerochim (920) kennt Sefer Schem ben Noach bereits als uraltes Sagenbuch bei den Rabbaniten. Die Zabier, welche dem Noach-Buche folgen, hatten bereits früher dieſe Sage, wie die von Kantar b. Arfachſad, ehe ſie die Sagenbücher zu Offenbarungsſchriften gemacht. Das Buch von Schem ben Noach, deſſen Ben Jerochim c. 11 ſeines Milchamot am Schluſſe mit den Worten gedenkt:

כל תועבות רבותיך שבספר רזים
ובספר שם בן נח נרמזים
מתי היו אלה יודעים אותם ולועזים
עד אשר התקנחם מהם ספרים נמאסים ונבזים

enthält auch Viſionen Noach's über Angelo- und Dämonologie, Aſtronomie, Kosmogonie, Paradies, Hölle und vielleicht auch über praktiſche Kabbala. Auch das Buch Raſiel 2a-3b. c. 34a. hat das Noach-Buch ausgezogen.

[109] יוחנן בן זברא, auch ירחוני wie Aſaf genannt.

[110] ספר יוחנן הירחוני. Der vollſtändige Titel dieſes ausführlichen Werkchens iſt: ס' רפואות אסף ויוחנן הירחוני מאוחות התחלואים מקדחת ומשחין ומכאיבותו וסגולות לכל ענינים ותקון רופאים מה שראוי לאכול בכל חדש וכו'.

[111] S. Anm. 110. Eine beſondere Abhandlung von Jochanan iſt vielleicht in der Opp.Bibl. F. 1139 u. d. T.: מאמר יוחנן הרופא.

[112] Wüſtenfeld, Geſch. der arab. Aerzte S. 9, n. 14.

[113] מרפאות

[114] Siehe das Ausführlichſte über dieſe Dichter bei Grätz, x. V. Bd. S. 177-182.

[115] Neubildungen ſind הרנשה, רפיון, von den Accenten וחק, מרעים נגדה, מארכה, תרץ, צנור u. A. Schon Ibn Chajjug in ſeinem Sefer ha-Rikkud macht auf die Sprache der Tiberienſer (לשון אנשי טבריא) in der Namenſetzung aufmerkſam.

[116] Ausführliches darüber in meiner Abh.: Die erſten 3 Jahrhunderte x. l. c. S. 285-280; 280-291.

[117] Schaare Zedek oder Gutachten der Gaonen p. 24: כך ראינו שאותן מינין משונין מכל מינין שבעולם, שכל מינין פוקרין בדברי חכמים, כגון טוטפות, זכנון יום טוב שני מדרבנן, שניות מדברי סופרים, אבל בדברי תורה ומקרא מחזיקין ומשמרין כעיקר ישראל, הללו שפרשתם פקרו בעיקר תורה ונשאו עריות והולידו ממזרים וחללו שבתות וכו'. Die Verwerfer der ſoferiſchen Ueberlieferungen waren alſo dem Rathronaï eine alltägliche bekannte ketzeriſche Partei innerhalb des Judenthums, gegen welche er ſich mit geringerer Härte ausläßt.

[118] Der Name dieſes Irrlehrers lautet bei Moſe da Trani in ſeiner GA.-Sammlung n. 19 ausdrücklich שריני (Serini), obgleich in Schaare Zedek S. 24., woraus dieſes entnommen, שריע ſteht und Manche ſogar Schureit (שריט) geleſen. Die Schreibung שריני iſt auch durch Iſidor beſtätigt.

[119] Dieſe Ortſchaft Nordgalilää's nennen die Araber Serin, Wilhelm v. Tyrus nennt ſie parvum Gerinum. Sie lag in der Nähe des alten Isre'el. Die Reiſebeſchreiber gedenken derſelben unter Serin, Sirin, Zerin (ſ. Ritter) und Schwarz (das heil. Land x. S. 46) ſagt, daß im Thale, in welchem Serin lag, jetzt noch ein Dorf dieſes Namens iſt.

[120] Unter Aufſchrift R. Rathronaï's in Schaare Zed. l. c. heißt es: וששאלתם בשביל מטעה אחד שעמר בגלותנו ושריני שמו והוא אומר אני משיח וטעו אחרים בני אדם ויוצאו למינות אינם מתפללין הפלה ואינן רואין את הטרפה ואינן משמרין יינם משום יין נסך ועושין מלאכה ביום טוב שני ואינן כותבין כתובה כתורת חכמינו ז"ל שיש בידם מינות הרבה כשתחזרין צריכין טבילה או לא. Dieſe Anfragen kamen von verſchiedenen Seiten, daher Rathronaï ſich bei einem ſpäteren darauf beruft ib. ib. הוו ידעין שלפני שאלות אלו יצאו שאלות לפנינו שיצאו משם וכתוב בהן שאלה שדומה לזו ומפורש בה שיש במקומינו בני אדם שיצאו לתרבות רעה ולמינות ופקרו בדברי חכמים ואין כותבין כתובות יתומין בישראל ועכשיו יש בהן שמבקשין לחזור וכו'. Ausführliches über Serini ſ. in Grätz, Geſch. V. 184—187 und Note 14.

[121] Abu Iſa (Iſa, hebr. ישי) ſcheint Kunja (Zuname) von David zu ſein, wie Abu Ibrahim von Iſaak, und er mag ſich als Davidide ausgegeben haben, um als Meſſias zu gelten. Auch der als Meſſias auftretende el-Ruhi (Elroy) hieß eigentlich Menachem ben Salomo und nahm als Meſſias den Namen David an.

den Beinamen ein Eigenname geworden, was Stoff zur Verwechſelung mit Obadja aus Bazra gegeben.

[123] Der Geburtsort Abu Iſa's war Iſfahan und nicht Bazra und ſeine Anhänger hießen daher bei Makriſi (l. c.) el-Iſfahanijja, d. h. die Iſfahaniten. Er darf mithin nicht mit dem vorananitiſchen Karäer Obadja ha-Bazri identificirt werden, wie Pinsker (Lik. T. 25) es thut.

[124] Die gewöhnlichen Quellen über die jüdiſchen Sekten ſind: a) Makriſi, aus alten jüdiſchen Mittheilungen geſchöpft, bei de Sacy Chr. ar. I. 207 folg. b) Dav. el-Mukammez (um 920) in ſeinem Buche über die Sekten, ausgezogen bei Hadaſſi in Eſchkol ha-Kofer n. 97 u. 98-9; c) Schahraſtani in ſeinem Kitab el-Milal (um 1140) ed. Cureton und in deutſcher Ueberſetzung von Haarbrücker I. S. 245-259.

[125] Grätz l. l. V. 189 und Note 15.

[126] Nach Muk. heißt es bei Hadaſſi l. c. ואסר שיגרש איש את אשתו אפילו אם מצא בה ערות דבר כאשר אמרו הצדוקים אשר לא בדבר י"י Bei der Erwähnung der Sadukäer-Sekte (דת אל צדוקיא) heißt es auch כי אסר הגרוש הנזכר בכתוב אל אשה בגרושתה. Die nachmaligen Karäer, welche der Lehre der Schammaïtiſchen Schule folgten und die Scheidung bei Untreue oder Ehebruch nach dem einfachen Schriftworte geſtatteten, führen dieſe ſadukäiſche Lehre mit als Beweis an, daß ſie mit den Sadukäern nicht zu verwechſeln ſeien; allein auch die Sadukäer gingen wie auch das Chriſtenthum zunächſt von der Anſicht der Schammaïtiſchen Schule aus (Mt. 5, 31), und erſt die geiſtige Faſſung des Schriftwortes veranlaßte die Sadukäer (Eſchkol l. c.) und das Chriſtenthum (Mrk. 10, 4), die Eheſcheidung ganz zu verbieten. Siehe Holdheim's Maamar ha-Iſchhut S. 26 folg.

[127] So hat es auch das Chriſtenthum gefaßt Mrk. 10, 4 folg.

[128] Die Stelle lautet bei Hadaſſi l. c. אף הם עושים המועדים כדבריהם בשנות החמה. Das כדבריהם bezieht ſich auf das vorhergehende דברי בני בירב, ſo daß es für כדברי בני בירב ſteht, und Abu Iſa nahm von dieſen das Feiern der Feſttage nach dem Sonnenjahre an. Aber wer ſind die בני בירב bei Hadaſſi? Ich vermuthe, daß es aus בני ריכב, was mit בית רכב einerlei iſt, verderbt iſt, wie auch vorher beim Verbot des Weintrinkens auf die Rechabiten Bezug genommen wurde. S. die folg. Anm.

[129] Die Stelle bei Muk.-Hadaſſi l. c. heißt nach einer Herſtellung des vielfach verderbten Textes יין אסר מאמר הנאמר על בני זוללות בשר (וסביאת) יהונדב בן רכב על בית הרכבים. Die Rechabiten, ein midjanitiſch-arabiſcher Nomadenſtamm (1 Chr. 2, 55), lebten befreundet mit und unter Israëliten (Ri. 1, 15; 1 S. 15, 6), verehrten den Gott Israël's (Jer. c. 35) und wohnten nach der Vorſchrift ihres Ahnherrn in Zelten, verſchmäheten den Grundbeſitz, um die Freiheit zu wahren, wie es die Nabatäer gethan und enthielten ſich des Weingenuſſes, um der Mäßigkeit zu huldigen. Daß ſie auch Kleider

biten jener Zeit dieſen Einrichtungen folgten. Die Judghaniten (ſ. weiterhin) verboten den Genuß des Fleiſches und des Weines (אוסרין הבשר והיין) nur aus Askeſe. Bei Schahr. l. c. iſt zwar nur von dem Verbot der thieriſchen Nahrung die Rede, allein indem er daſelbſt erwähnt, daß Abu Iſa ſeinen Anhängern die Enthaltſamkeit zur Vorſchrift gemacht, ſo mag das Verbot des Weines darin mitbegriffen ſein.

130 Die Stellen bei Hadaſſi l. c. lauten: גם חייב ז' תפלות בכל יום אף חייבו אלה העיסונים שמנה עשרה; ferner לפני י"י ממאטר שכעביום הללחיך. חתימות של רבנים וקריאת שמע עם שלשה בכל יום. Das ſiebenmalige Beten alltäglich oder die ſieben täglichen Betzeiten war nur arabiſcher Brauch, wie aus Hammer's „Zeitwarte des Gebets in ſieben Tageszeiten" (Wien, 1844, 8) zu erſehen iſt, wo die arabiſchen Benennungen dieſer Zeiten mit deutſcher Ueberſetzung ſich finden. Dieſe 7 Zeiten ſind: Morgendämmerung, Morgen, Vormittag, Mittag, Nachmittag, Abend und Mitternacht. Abu Iſa benutzte den Pſalmvers 119, 164 „ſiebenmal täglich ſpende ich dir Preis" als Stützpunkt der Verordnung. Die Rabbaniten wiſſen nur von 3 Betzeiten (שחרית מנחה מעריב), wozu Dan. 6, 11 (vergl. noch Pſ. 55, 18) die Handhabe abgegeben, obgleich nach der Apoſtelgeſchichte 2, 15; 3, 1 folg. 10, 9 noch Schwankungen darüber geherrſcht haben mögen. Schahr. l. c. ſpricht nicht in עשר צלאת von 10 Betzeiten, ſondern von zehn (ſtatt achtzehn) Gebeten und er meint die 18 Eulogien; denn er ſchließt: er gab auch die beſtimmten 7 Zeiten zu dieſen (Gebeten) an.

131 Die Stelle lautet in Eſchk. (l. c.) nach Herſtellung des Textes מעט מדברי בני בירב מחזיקים הם כנבואה. Unter בני בירב verſteht Ben Jerochim (Lik. A. 52) die Rabbaniten.

132 Das Hiſtoriſche von dieſem Kampfe giebt Grätz l. l. V. 189 ausführlich, wie auch Schahr. l. c. Von der Meſſianität, ohne ſeine Kämpfe zu berühren, erzählt Mukammez bei Hadaſſi l. c. אמר כי אשר טענו הנביאים בעד המשיח אני הוא המשיח והאל הביננו.

133 Hadaſſi (l. c.) המציא וסדר כתובים וסדורים מדעתו בלי רוח נבואה אלהיך.

134 Unter כתובים verſteht man Nachbildungen prophetiſcher oder hagiographiſcher Schriften, wie ſie in den Zeiten der apokryphiſchen und pſeudepigraphiſchen Literatur entſtanden.

135 Unter סדורים ſind Rituale zu verſtehen.

136 Schahr. l. c. nennt die Partei nach dem Beinamen עיסוים (Iſawiten) Makr. l. c. nach dem Geburtsort אלאצבהאניה (Isfahaniten) und Mak.-Had. l. c. עיסונים oder כת אבועיסי (Iſawiten), was vielleicht עִיסָוִנִים zu leſen iſt.

137 Der unbekannte Verfaſſer der unter dem Namen „Chilluk"

die Iſawiten bei den vieren mitzuzählen. Allein da ſelbſt Maimûni nach mehr als vier Jahrhunderten in ſeinem Iggeret Teman auf ihn hinweiſt und Schahraſtani ſeine ſehr zahlreichen Anhänger bezeugt, ſo iſt wohl anzunehmen, daß nicht blos die Folgen ſeines Meſſiasthums (bei Maimûni l. c. ונשארו ישראל אחריו בעיר אספהאן בעוצם הגלות), ſondern auch ſeine Reformen ihn überlebten.

[138] In der Erzählung des Eldad, wenn man von dem Sagenhaften abſieht. Die Sage über Banu Muſa (בני משה) war ſehr alt und fand ſich bereits im Midraſch, wie man aus dem Gutachten des Gaon Zemach, des Zeitgenoſſen des Eldad, ſehen kann. Es heißt dort: וכי בני משה אצלם ונהר סבטיון מקיף להם אמת אמר שכן אומרים רבותינו במדרש שהגלה נבוכדנצר לויים בני משה ששים רבוא. Saadja zu Pſ. 90 gedenkt ebenfalls der Banu Muſa.

[139] Schahr. l. c.

[140] ר' ננאי ברוך, ſo benannt in einem alten kleinen Tikkun (Ritual) der Karäer, das Pinsker (ſ. Lik. A. 185) beſitzt; ebenſo in Hadaſſi's Eſchkol 18a. Da wir jedoch kein Beiſpiel finden, daß in dieſer Zeit Jemand zwei Namen führte, ſo ſcheint es aus Genaï ben Baruch entſtanden zu ſein, wie in einer alten Pent.-HS. (Lik. T. 29) משה בן מוחא für משה מוחא ſteht. Der Name ננאי kommt von נָנָא ſich verbergen, verhüllen, und iſt dem n. p. סתור (Num. 13, 13) gleich.

[141] Hadaſſi l. c. 18a, wie dort zu verbeſſern iſt.

[142] Bei Simcha Luzki in Drach Zaddikim unter סדר קריאת התורה anonym aufgeführt, aber hinter dem Tikkun (Anordnung) der Karäer heißt es zu Anfang ausdrücklich: והתקינו המנהג הזה להיות לכל ארצות העולם לקהלות ישראל (אשר) הולכים במנהג ר' ננאי (בן) ברוך ראש בית דינו של עזרא הכהן הגדול הסופר, und am Schluſſe iſt von מנהג ננאי wiederholt mit der ausdrücklichen Bemerkung die Rede, daß es kein rabbiniſches Ritual ſei.

[143] Karäiſcher Siddur I., S. 303. Eliſcha wird in dem Verzeichniſſe des Chilluk (Lik. A. 106) mit dem Beiſatz המלמד (der Lehrer) aufgeführt. Der Sohn des Efrajim (oder Frajim) mit Namen Jakob ſoll nach Ben Jerochim einen Commentar zum jeruſalemiſchen Talmud geſchrieben haben (Lik. A. 14), und das mag der Ben Frajim geweſen ſein, deſſen Ibn Eſra zu Gen. 29, 15 gedenkt. הנוכה iſt weitere Abſtrakt-Bildung von חנוך und bedeutet als Appell. Belehrung, Unterricht.

[144] Chilluk l. c.

[145] In ſeiner Einleitung zum Dekalog (Lik. A. 62). Die Stelle lautet zur Erklärung des לקדשו im Dekalog: (קדוש) אמרו הרבנין כי זאת המצוה לזכרו בקדוש היין ואלופינו אכי נסי מר' אבונדור זמר' עובדיה הכצרי ירחמם האל השיבו כי אין זה כי אם חובע הפרישות וכו'.

[146] Hadaſſi l. c. nennt den Abu Iſa [illegible]

יהוה דבר אלהים, während der Bagraenſer Obadja zu den karäiſchen Vätern gezählt und mit י"א oder נ"י angeführt wird. Dazu kommt, daß bei Abu Iſa das Obadja aus dem Beinamen Obeid Allah überſetzt, während hier Obadja Eigenname iſt.

147 Einl. zum Dekalog, (Lit. A. 62).

148 In der Aufſchrift des Tikkun von Genaï (Lit. A. 186) ſteht er hinter Acha und Mocha und vor Saul ben Anan; ebenſo in dem Verzeichniſſe Orach Zaddikim 21b vor Abu Niſſi. Auf die Benennung Schüler Anan's in den karäiſchen Quellen iſt nicht viel zu geben, da die Karäer in ihrer Ungeſchichtlichkeit von irgend einer Perſönlichkeit vor Anan nichts wiſſen.

149 Chilluk l. c.; Ben Jerochim l. c. — Luzki in Or. Zad. l. c. hat aus אבו נסי הבצרי und נח הבצרי zwei Perſonen gemacht, und in der Tabelle bei Dod Mardechai (11b) aus Ibn Zaghir ſteht nur רב נח. Die Kunja Abu Niſſi führte er wegen ſeines Sohnes Niſſi, הבצרי hieß er wegen ſeiner Herkunft aus Bazra am Tigris und nach Chilluk l. c. ſcheint er auch den ehrenden Beinamen נעני (Blüthenreicher) geführt zu haben (נח הנעני), welches Epitheton Ben Jerochim (Lit. T. 21) für Karäer geltend macht, woraus Orach Zad. ein ספר הניצנים erfunden. Der Eigenname נסי iſt aus נסיה verkürzt; ſpäter wurde נסים als Eigenname gebraucht.

150 Einl. zum Dekal. l. c.

151 In einer handſchriftlichen Sammlung religiöſer Lieder (cod. Kſtpl.) bei Firkowitſch (ſ. Lit. A. 128) hat ſich noch eines derſelben erhalten.

152 Die Söhne Noach's, Niſſi und Joſef, werden in allen Verzeichniſſen karäiſcher Väter angeführt; ein Natan b. Niſſi und Niſſi ben Natan im Tik. l. c. und in Or. Zad. l. c.

153 Orach Zad. l. c.

154 ספר בחשבון השמש והשנים והחדשים nach Abr. Ibn Eſra in ſeiner Einleitung zum Pent.-Commentar. In ſeinem Iggeret ha-Schabbat heißt es: אמר יהודה הפרסי כי שנות ישראל היו שנות החמה בעבור שמצא המועדים בימים ידועים כי הפסח באביב שעורים ושבועות בקציר וסכות באסיף. In Bezug hierauf citirt ihn Ibn Eſra zu Ex. 12, 1; Lev. 25, 19; Num. 3, 39. In Add. El. 6b heißt es: כשהשיב (הרא"בע) לר' יהודה הפרסי אמר שהחלה ההרש הוא חדש הלבנה וכן אמר בספרו בעבור שחבר כשטען לר' יהודה הפרסי אמר אף רבי יהודה הפרסי לא דבר אמת כי מלת חדש תכחישנו. Vergl. noch 5a.

155 Ibn Eſra zu Ex. 12, 1 drückt das in Ig. ha-Sab. Geſagte in anderer Weiſe aus. Ebenſo weiterhin, beginnend: ויש לטעון על יהודה הפרסי.

156 פרוש על התורה.

157 Dr. Zad. 25b. Die einzige Stelle bei Ibn Eſra zu Num. 3, 39, ſcheint aus dem Pent.-Comm. zu ſein. Sie lautet: ויהודה הפרסי דקדק

הבאים לצבא כנגד פקודי הלוים מבן חדש יהיו קרובים, wozu Ibn Eſra hinzufügt וולא אמר כלים.

158 Siehe über dieſe ḤG. bei Pinsker Lik, T. 29-37.

159 Der ungenannte Verfaſſer der maſoretiſchen Fragen kennt die Zeichen und Namen מסולסל ברתוקה, נעיה u. ſ. w. Von ſeinen gereimten Fragen, von denen Pinsker in Lik. T. 29 einige mitgetheilt, ſetze ich als Probe drei her.

| | |
|---|---|
| וַיהוָה 1 Chr. 19, 13 | למה אלה הטעמים משונים |
| וַיְהִי Gn. 26, 1 | הגידו חכמים ונבונים |
| וְהָיָה Ex. 12, 26 | ובאמת תודיעו פתרונים |
| וְהָיָה Jer. 15, 2 | אולי יחנכם שוכן מעונים |
| ופגעו־לי Gn. 23, 8 | למה נתחלפו אלה הפסוקים |
| וקבנו־לי Nu. 23, 13 | הגד אם תדע |
| לשלח לי 1 S. 20, 20 | בחכמה ומדע |
| וקבתו לי Nu. 23, 27 | אבין ואדע כי יש לך מדע כהימן וכלכל ודרדע |

Ueber die Verſchiedenheit der Accentuation im Dekalog.

אשאל אתכם חכמים ונבונים
בני אברהם הנאמנים
זרע יצחק הנמשלים ככוכבי עליונים
עין יעקב הנאמנים
למה עשרת הדברים הראשונים
ועשרת הדברים האחרונים
לא נקדו בטעמים מחכונים
והטעמים לעולם לא משתנים
ואשר יקראום בקול גרול מרננים
ולא נתחלפו סימני האומנים
הגידו אתם פתרונים
ובאמת תודיעו מענים
אלה הטעמים למה משונים
הגידו באמת ובתמים
אם אתם חכמים
ונודה לפני צור עולמים

160 Siehe das vorhergehende Gedicht.

161 Dieſes Gutachten Haja's ſteht in En Jakob in der Erklärung zu Chag. Kap. 2. Daß dies ſich auf dieſen Samuel bezieht, iſt LB. d. Dr. 1851, c. 253, klar erwieſen.

ינוהו דבר אלהים, während der Bazraenſer Obadja zu den karäiſchen Vätern gezählt und mit נ"י oder י"א angeführt wird. Dazu kommt, daß bei Abu Iſa das Obadja aus dem Beinamen Obeid Allah überſetzt, während hier Obadja Eigenname iſt.

147 Einl. zum Dekalog, (Lik. A. 62).

148 In der Aufſchrift des Tikkun von Genaï (Lik. A. 186) ſteht er hinter Acha und Mocha und vor Saul ben Anan; ebenſo in dem Verzeichniſſe Drach Zaddikim 21b vor Abu Niſſi. Auf die Benennung Schüler Anan's in den karäiſchen Quellen iſt nicht viel zu geben, da die Karäer in ihrer Ungeſchichtlichkeit von irgend einer Perſönlichkeit vor Anan nichts wiſſen.

149 Chilluk l. c.; Ben Jerochim l. c. — Luzki in Dr. Zad. l. c. hat aus אבו נסי und נח הבצרי zwei Perſonen gemacht, und in der Tabelle bei Dod Mardechai (11b) aus Ibn Zaghir ſteht nur רב נח. Die Kunja Abu Niſſi führte er wegen ſeines Sohnes Niſſi, הבצרי hieß er wegen ſeiner Herkunft aus Bazra am Tigris und nach Chilluk l. c. ſcheint er auch den ehrenden Beinamen נצני (Blüthenreicher) geführt zu haben (נח הנצני), welches Epitheton Ben Jerochim (Lik. T. 21) für Karäer geltend macht, woraus Drach Zad. ein ספר הניצנים erfunden. Der Eigenname נסי iſt aus נסיה verkürzt; ſpäter wurde נסים als Eigenname gebraucht.

150 Einl. zum Dekal. l. c.

151 In einer handſchriftlichen Sammlung religiöſer Lieder (cod. Kſtpl.) bei Firkowitſch (ſ. Lik. A. 128) hat ſich noch eines derſelben erhalten.

152 Die Söhne Noach's, Niſſi und Joſef, werden in allen Verzeichniſſen karäiſcher Väter angeführt; ein Natan b. Niſſi und Niſſi ben Natan im Tik. l. c. und in Dr. Zad. l. c.

153 Drach Zad. l. c.

154 ספר בחשבון השמש והשנים והחדשים nach Abr. Ibn Eſra in ſeiner Einleitung zum Pent.-Commentar. In ſeinem Iggeret ha-Schabbat heißt es: אמר יהודה הפרסי כי שנות ישראל היו שנות החמה בעבור שמצא המועדים בימים ידועים כי הפסח באביב שעורים ושבועות בקציר וסכות באסיף. In Bezug hierauf citirt ihn Ibn Eſra zu Ex. 12, 1; Lev. 25, 19; Num. 3, 39. In Add. El. 6b heißt es: כשהשיב (הרא"בע) לר' יהודה הפרסי אמר שהחחלה ההדש הוא חדש הלבנה וכן אמר בספרו בעבור שחבר כשטען לר' יהודה הפרסי אמר אף רבי יהודה הפרסי לא דבר אמת כי מלת חדש תכחישנו. Vergl. noch 5a.

155 Ibn Eſra zu Ex. 12, 1 drückt das in Ig. ha-Sab. Geſagte in anderer Weiſe aus. Ebenſo weiterhin, beginnend: ויש לטעון על יהודה הפרסי.

156 פרוש על התורה.

157 Dr. Zad. 25b. Die einzige Stelle bei Ibn Eſra zu Num. 3, 39, ſcheint aus dem Pent.-Comm. zu ſein. Sie lautet: ויהודה הפרסי דקדק להרוג ראוה מהמחבר בו בהיות להם הלח משלושה ושבעים מלעזים

הבאים לצבא כנגד פקודי הלוים מבן חדש יהיו קרובים, wozu Ibn Eſra hinzufügt וולא אמר כלום.

158 Siehe über dieſe ḤG. bei Pinsker Lik, T. 29-37.

159 Der ungenannte Verfaſſer der maſoretiſchen Fragen kennt die Zeichen und Namen מסולסל ברחוקה, געיה u. ſ. w. Von ſeinen gereimten Fragen, von denen Pinsker in Lik. T. 29 einige mitgetheilt, ſetze ich als Probe drei her.

| | |
|---|---|
| וַיהוָה | למה אלה הטעמים משונים 1 Chr. 19, 13 |
| וַיהוָה | הגידו חכמים ונבונים Gn. 26, 1 |
| וְהָיָה | ובאמת תודיעו פתרונים Ex. 12, 26 |
| וְהָיָה | אולי יחנכם שוכן מעונים Jer. 15, 2 |
| | ופגעו־לי למה נתחלפו אלה הפסוקים Gn. 23, 8 |
| | וקבנר־לי הגד אם הדע Nu. 23, 13 |
| | לשלח לי בחכמה ומדע 1 S. 20, 20 |
| | וקבתו לי אבין ואדע כי יש לך מדע Nu. 23, 27 |
| | כהימן וכלכל ידרדע |

Ueber die Verſchiedenheit der Accentuation im Dekalog.

אשאל אתכם חכמים ונבונים
בני אברהם הנאמנים
זרע יצחק הנמשלים ככוכבי עליונים
עין יעקב הנאמנים
למה עשרת הדברים הראשונים
ועשרת הדברים האחרונים
לא נקדו בטעמים מחכונים
והטעמים לעולם לא משתנים
ואשר יקראום בקול גרול מרננים
ולא נתחלפו סימני האומנים
הגידו אתם פתרונים
ובאמת תודיעו מענים
אלה הטעמים למה משונים
הגידו באמת ובתמים
אם אתם חכמים
נודה לפני צור עולמים

160 Siehe das vorhergehende Gedicht.

161 Dieſes Gutachten Haja's ſteht in En Jakob in der Erklärung zu Chag. Kap. 2. Daß dies ſich auf dieſen Samuel bezieht, iſt LB. d. Dr. 1851, c. 253, klar erwieſen.

# Anmerkungen und Nachweise.

## Zweiter Abschnitt.

[1] Dod Mardechai und Orgch Zaddikim.

[2] Im Buche der Ueberlieferung heißt es וענן מביה צור חיה, und da Makrisi und Andere berichten, daß Anan aus dem Osten erst nach Bagdad gekommen, so mag für ביה צור zu lesen sein בצרה, wo er wahrscheinlich geboren ward. Bazra (בצרה) war seit Omar die Rivalin von Kufa und einer der Hauptsitze damaliger Gelehrsamkeit. Karäische Gelehrte vor und nach Anan waren aus Bazra. In Bazra ist auch die Religionsphilosophie der Mutazila entstanden.

[3] Sef. ha-Kab. l. c. sagt: וחלמיד חכם היה.

[4] Er starb 748. Die griechische Philosophie wurde erst unter Mamun (820) den Arabern durch Uebersetzungen bekannt.

[5] Makrisi l. c.

[6] Makrisi das.

[7] Abraham ben David l. c. sagt von Anan: והכירו בו שמץ פסול מפני כן לא נסמך לגאון וגם לא סייעהו מן השמים להיות ראש גלות ומפני הסיבא שהיתה בלבו וכו׳.

[8] Makrisi l. c. Saadja in dem Berichte des Chilluk (bei Pinsker, Lik. A. 103). In dem Saadja'schen Berichte, den der Verfasser des Chilluk aus dessen Schrift gegen Anan genommen, und die er ספור שקרותיו bezeichnet, ist freilich die Erzählung von starkem Parteihasse gefärbt, aber dennoch das Ausführlichste, was über Anan's Kämpfe und Leiden in Bagdad bei seinem Streben nach dem Exilarchat erzählt ist, da von karäischer Seite alle Berichte fehlen. Dieser Bericht verdient aber, trotz der Parteilichkeit und der nicht geringen Verwirrung, die in ihm herrscht, vollständig mitgetheilt zu werden, indem der Geschichtschreiber dieser Sekte sich das Richtige daraus leicht construiren kann. Die Stelle heißt in wörtlicher Uebersetzung: „Und er (Saadja) schreibt in dem Berichte seiner Parteilichkeiten, daß Anan einen jüngern Bruder gehabt mit Namen Chananja. Anan war zwar bedeutender als sein Bruder Chananja in der Gesetzeskunde und auch älter an Jahren, aber die Gelehrten seiner Zeit (die Collegien der Hochschulen zu Sora und Anbar) wollten ihn nicht zum

Gottesfurcht gefehlt hat. Sie richteten daher ihr Augenmerk auf seinen Bruder Chananja, der außerordentlich bescheiden, verschämt und gottesfürchtig lebte, und sie setzten ihn zum Exilarchen ein. Um diese Zeit ereiferte sich Anan sammt allen gottlosen und ungläubigen Männern seines Anhanges, welche von der Rotte des Zadok und Boëtus übrig geblieben waren, und sie schürten absichtlich im Geheimen eine Spaltung an, da sie es öffentlich aus Furcht vor der Khalifengewalt nicht zu thun wagten; diese Partei setzte den Anan über sich zum Exilarchen ein. Die Sache wurde aber an einem Sonntage dem Khalifen bekannt und er ordnete an, daß Anan als Empörer sofort eingekerkert werde, um an dem nächstfolgenden Freitag gehängt zu werden. Im Kerker befand sich auch ein arabischer Gelehrter, dem als Gegner der orthodoxen Lehre des Islam ein gleiches Schicksal für den nächsten Freitag bevorstand, und dieser sagte zu Anan, nachdem er von dem Verbrechen seines Leidensgefährten gehört hatte: „Giebt es nicht in Eurer Tora Vorschriften und Lehren, die eine doppelte Deutung zulassen?" „Wohl", antwortete Anan. „Nun", sagte der Araber, „siehe Dir genau die Deutung an, welche die Partei Deines Bruders den Gesetzen giebt, erkläre Du dieselben in derjenigen andern Weise, in der Dein Anhang Dir zustimmt. Sodann bestich den Vezir, daß er Dir Erlaubniß verschaffe, vor dem Khalifen zu sprechen, und hast Du dieses erlangt, so fragst Du ihn, indem Du Dich verneigst, ob er Deinen Bruder (Chananja) für Eine oder für zwei Religionsparteien zum Exilarchen eingesetzt, und wenn er Dir antwortet: für Eine, so sagst Du ihm dann, daß Du zu einer andern Religionspartei als Dein Bruder gehöreſt, und wie Du ihm die Unterscheidungspunkte zwischen Deinem und Deines Bruders System deutlich und klar machen wirst und Dein Anhang sich zu Deiner Ansicht offen bekennt, so wirst Du gerettet sein". Und also geschah es. Anan suchte seinen Anhang dadurch zu täuschen, daß er vorgab, der Prophet Elijja wäre ihm im Traume erschienen und hätte ihm gesagt, daß er den Tod verdiene, weil er nicht im wahren Sinne der Schrift lehre, und er suchte seine Ansichten durch Discussion aus der Schrift herzuleiten, bis er seine Anhänger gewonnen. Sodann verwendete er, um sich vor dem schmählichen Tode zu retten und über die rabbanitische Partei zu siegen, viel Geld zur Bestechung, um eine Anhörung beim Khalifen zu erlangen, und als dies gelungen, sagte er zum Khalifen: „Die Religionspartei meines Bruders richtet ihren Kalender, ihre Feste nach den Berechnungen ein, während meine Religionspartei nur nach dem Sichtbarwerden des Mondes, nach den Jahreszeiten mit ihren sichtbaren Erscheinungen sich richtet und danach die Festtage bestimmt". Da der Khalif selbst diese Ansicht in der Kalenderkunde theilte, so hatte ihm Anan's Ansicht sehr gefallen und er war ihm gnädig." Wenn daher Makrisi l. c. sagt, daß ihn der Khalif geehrt und hochgeachtet, so ist das nach der Unterredung zu verstehen.

[9] Ed. Haarbrücker I., S. 41.

[10] Jefet citirt dieses, wie Munk in Zeit's Annalen 1841, S. 76

[11] In Jefet's Comm. zu den kl. Propheten (Hebr. in Leyden, Warn. n. 12 f.) heißt es in einer Stelle: כמו שעשה ר' ענן נכ"ע אשר אמר „חפישו באורייתא שפיר". Dieſen Grundſatz als oberſtes Princip ſcheint Jefet nur als Citat gefunden zu haben, da zu ſeiner Zeit Anan's Pentateuch-Commentar oder Sefer ha-Mizwot bereits verloren geweſen ſein mochte. Es mag im Vorworte ſeines Commentars geſtanden haben.

[12] הלכות למשה מסיני.

[13] גזרות סייגים ותקנות.

[14] כעלי החפוש, in der Nachſchrift zu Jeſchua's Sefer Arajot (ms. Leyden, Warn. n. 41).

[15] Bei Pinsker Lit. T. 21 (hebr. überſetzt): (של בעלי המשנה) וצירתם כצורת ענן ובניסין ושאר המחליפים להרבנים שחברו ספרי משוח ואמר כל אחר מה שחשב והחזיק בראיות במה שקם לו שהוא מיפה על אמתח דעתו ויחכן שתהיה דעתו מסכמת להאמת ויחכן זולת זה וכו'.

[16] In dem Gutachten Rathronai's, citirt in dem Siddur des Gaon Amram, heißt es: אלא הללו מינין מלעיגין ובזין דברי חכמים ותלמידי ענן ירקב שמו (אבי אביו של דניאל) אל יהי לו מושך חסר שאמר לכל התועים והזונים אחריו עזבו דברי משנה ותלמוד ואני אעשה לכם תלמוד משלי ועדיין הן בטעותן ונעשו אומה לעצמה וחקן תלמוד של רשע ושל עול לעצמו.

[17] שמועה.

[18] Ebenſo משמע im Talmud (ſ. Buxt. Lex. talm. s. v.). Jefet l. c. ſagt: וראשון מי שֶׁעָלָה וצמחה שמועתו בעולם הוא ענן ז"ל ואחריו בנימין נ"ע ונתרחב זו במזרח ובמערב. Auch der Name שמעתא mag urſprünglich blos Auslegung bedeutet haben, wie man noch aus vielen Talmudſtellen ſieht; erſt ſpäter bekam es die Bedeutung Tradition.

[19] Wie dieſe Seite der Religionserkenntniß dem Grundprincipe des Karäismus zuwider iſt und wie die ſpätern Karäer dieſer Wurzel eine andere Deutung untergeſchoben, werden wir weiterhin ſehen.

[20] Moſ. Baſchiatſchi in מטה אלהים (ms. S. 16a) nach Grätz: וכן אמר ר' ענן ז"ל שזה האופן (קל וחומר) אמתי מטה שאמר הכתוב ערוח בת בתך לא תגלה ואסר בת הבת ואם בת הבת אסורה כל שכן הבת עצמה שהיא יותר חמורה ממנה.

[21] ib. ואמר ר' ענן ראש הגלות ז"ל כתוב הבא ואת התורה לכל ננע הצרעה וכתוב ואת התורה לעולה ולמנחה וכתוב הבא ואת תורת השלמים ואת תזרת הזב מה עולה ומנחה ושלמים וננעי הצרעת אין אנו עושים בגלוה עתה ונתבטלו אף טומאת מת וזב נתבטלו בגלות ואין אנו חייבים בשמירתם והכתוב לא חייב טומאת מת אלא במציאת אפר הפרה והכהן המשוח וכמו שנתבטלו אלו כך נתבטלה הטומאה כי טהרתם תלויה בם ובזמן הגלות אין יש אפר הפרה ולא כהן משוח וכמו שנתבטלו אלו ותלוים בידי שמים כך נתבטלה ג"כ טומאת מת בגלות שלא יטהר זולת מי נידה.

[22] ib. מבנין אב מכתוב אחד וכן נמה הר' ענן לזה האופן.

[23] In ſeinem Sendſchreiben (bei Pinsker, Lit. A. 28): כי לא ללמד על [illegible] אופן מי"ג מדות

Ismaël meint, wird noch aus ſeinem Gedichte (ib. 26) klar, wo es heißt: והלא כתוב בתורת כהניס שלהם מפורשת, משלש עשרה מדות התורה נדרשת.

[24] Jefet in ſeinem dritten Einleitungsgedicht zu den Entgegnungen wider Saadja's Schüler (Lik. A. 23) ſagt: ברכת כהנים כתיבה בתורה, והתורה על הפשטים בכלל אמורה, ובפלאי חקים ומשפטים בשלש עשרה מדות לחקרה.

[25] Eſchkol n. 174 folg.

[26] l. c. (20a): שלש עשרה האופנים שהתורה נדרשת בהן והאחד עשר הסכמנו בהם.

[27] Jenes (פרוש על התורה) wird von Ibn Eſra in ſeiner Einleitung zum Pent.-Comm. und von Simcha Luzki in deſſen Drach Zaddikim, dieſes (ספר המצות) von Jefet in ſeinem Pent.-Comm. angeführt.

[28] Moſe Baſchiatſchi in ſeinem Werkchen וכח פסח (ms. Leyd. W. 12.) führt Anan's דינא דפסחא an, und die alten Blätter, welche er von Anan gefunden (מצאתי דפים ישנים מדברי סנולת ראש הגולה ר' ענן), wo das verzeichnet war, mögen aus deſſen ספר דינין geweſen ſein. Ein anderes Citat in ספר הישר von Jeſchua ben Jehuda (Lik. A. 66) ſcheint aus דינא דעריות geſchöpft zu ſein. פרק בספור וכו' daſelbſt heißt wahrſcheinlich פרק בספר רבנו ענן.

[29] פרקים. Siehe die vorhergehende Anmerkung.

[30] Durch א, ב bezeichnet.

[31] Hadaſſi ſagt in Eſchkol n. 174: ומשכילי קבעו ממרות התורה י"ג מדות ונו' וכראש אנו לומדים ומלמדים בקל וחומר u. ſ. w.

[32] Dieſes nannte man על ראיית הירח oder ראות הירח oder דת לבקש הירח. Siehe folgende Anmerkung.

[33] In Adderet Elijjahu von El. Baſchiatſchi (Koslow, 1835, f.) unter ענין קדוש החדש wird dieſer Gegenſtand ausführlich behandelt. Bl. 8—23.

[34] In einer Anfrage Riſſim's an den Gaon Haja heißt es (Maor zu Jom-Thob. 7): למה אמר אדונינו שבני ארץ ישראל תופסין ראש השנה שני ימים הלא אנו רואים עד עתה שאין תופסין אלא יום אחד.

[35] In der oben erwähnten Stelle in Saadja's Bericht (Chilluk l. c.) ſoll Anan zum Khalifen geſagt haben: כי דת אחי על החשבון ועבור חקיפות ורחי על ראיית הירח ועבור האביב והמלך ההוא היה חשבונו על הירח והאביב Ebenſo ſagt Thobijja (Lik. A. 95): והיה ישראל כן עד שקמה מלכות ישמעאל והדש דת לבקש הירח ועמד ענן וכ'.

[36] So von Jeſchua, Ahron ben Elijja u. A. in Adderet l. c.

[37] Siehe Add. El.

[38] Siehe ſeinen Pent.-Comm. zu Ex. 12, 1.

[39] Dieſe ſind: 7 Tage des Mazzotfeſtes, 1 Tag des Wochenfeſtes, 1 Tag des Poſaunenhalls, Sühnetag, 7 Tage des Laubenfeſtes und 1 Tag Schemini Azeret.

[40] Joſ. j. K. 6. 3, 3.

[41] Add. El. 39d: ואמר עוד החכם רבי שנו שעריך שתאספה המצה

[43] ib. ור' ענן נ"ע אסר כי צריך להעשות המצה מהשעורים לכד פסח שאסר הבחוש לחם עוני ר"ל מאכל עניים.

[44] ib.: עוד אמר (ענן) שהמצה אשר תעשה ראשונה עם הפסח תעשה עוגה על האש ולא בתנור כדי שתהיה כדרך צלי. Aber alle dieſe Anſichten verwerfen die Karäer. Der Beſtimmung aus Gerſtenmehl ſetzen ſie חמשת מיני דגן entgegen (ib.); zu der Vorſchrift über das Backen בין הערבים ſagen ſie ib. חה מבואר בבטול טפני שזה המאמר נאמר בעכור האכילה לא בעבור האפיה, und über Letzteres ſagt El. Baſchiatſchi (ib.): ואלה סברות זולת הכתוב וכבר השיבו החכמים על דבריו וכבר ספר החכם רבי ישועה שאפילו תלמידיו השיבו על דבריו.

[45] Menachot 65. Siehe mein hebr. und chald. Handwörterbuch s. v. שבת.

[46] Ausführlich iſt dieſer Gegenſtand in Abd. El. 40c bis 43b behandelt, wo die entgegengeſetzten Anſichten der Rabbaniten ſehr ausführlich widerlegt werden. Die Meinung, unter שבת den erſten Peſach-Tag zu verſtehen, widerſtreitet nach den karäiſchen Lehrern mit der talmudiſchen Annahme, daß das Wochenfeſt am 6. Siwan fallen ſolle, weil nach der alten Neumondbeſtimmung nicht immer der 6. Siwan mit dem 50. Tage nach מחרת השבת zuſammentrifft. Die Septuaginta, Joſefos und Philon (de Septenario, p. 1131) haben bekanntlich die rabbaniſche Anſicht.

[47] Hadaſſi im Eſchkol l. c. ſagt von Meswi und den Bazrenſern: נאם גם הוא כי חג השבועות ביום ראשון לעולם אלא אינו יודע איזה יום ראשון וזו הדה גם הוא לאנשים מבצרה נקראו בדעתו והורהו לעדתך. Vielleicht meint er mit den Männern aus Bazra die Anhänger und Genoſſen Anan's, die zum großen Theile aus Bazra waren, und der Berufene (קרוא), der bei der Gemeinde (עדה) gelehrt, iſt vielleicht Anan.

[48] Joſefos, AG. 3, 10, 6 Ἀσηρώθ, d. h. עֲשֵׂרֶת, ar. Inzâra.

[49] In Abd. El. 40b heißt es: ולכן חייבו החכמים שיהיו ישראל בתפלה ובהשתחוה בכלל היום ואנשי ציון הם בוה מערב עד ערב לפי זמן הצום.

[50] Die Stelle in Abderet Elijjahu 29c lautet zu dieſem Verſe: ורבי ענן י"א אשר שתחויו ומקומו יורו לענין אחד והטעם ששניהם יורו על מעבר והטעם על מקום נרחב אמנם תהתיו יורה על מקום רשותו עד אלפים אמה שהוא מגרש העיר ללכת אל המדרש והמנסה ומקומו יורה על זאת המדה בעצמה שהיא עד אלפים אמה אמנם אינה ידה רשותו ס' ישׁ בתשובה מיים ומה שאמר רבי ענן שתחויו ומקומו יורו לענין אחד והטעם und weiterhin ib. על מקום רחב אמנם תהתיו יורה על מקום רשותו ומקומו יורה על מקום שאינו ברשותו. Die Karäer haben übrigens dieſe Anſichten Anan's nicht ange-

[51] Abd. El. 28 a: והנשיא רבינו ענן אמר להעשות המילה מסוך למוצאי שבת אחר ביאת השמש, über welche Verlegung auf den Sabbatausgang Lewi ben Jefet Gründe aufſucht; indem er bezeugt, daß auch zu ſeiner Zeit ein berühmter Geſetzeslehrer dieſes Verbot eingeſchärft habe; nur die ſpätern Karäer ſind grundſätzlich davon abgewichen ib. ib. Lewi ben Jefet in ſeinem Buche der Gebote (Lik. A. 90) ſagt darüber: הרבור במילה בשבת קצתם חסיך על קבוץ האומות ומען כי ענן ראש גליות ישראל יר"א היה (אומר) ימול בעת אשר המעשים בו (אינם) אסורים והוא במוצאי השבת אחר ביאת השמש והיה עושה זה בעבור להיות הרפואה בחול. ועם זה מצאי שמעתי כי אנשים במקום (אשר) שמו היה זמשקמות אחרים לא ידיאו לחמול בשבת ובעל ספר האורים (ס' המאור) יר"א זכר כי מקצת וחכמים לא יכשירו עשות המילה בשבת. Ebenſo ſagt Hadaſſi im Eſchkol: וכן משמילנו ענן אמר להעשות המילה ביום השבת כי אם בין השמשות למען רפואתה.

[52] Ibn Eſra zu Ex. 34, 21 ſagt: בחריש ובקציר תשבות אמר ענן יחס שמו כענן כי זה על משכב אשה כי מקצת הקראין אמר: חשמיש המטה מזה מפני כי השם אמר למשה לך אל העם וקדשתם וכו' וידענו מזה שהקדושה הוא הפרוש מן האשה וכו'. Ebenſo ſagt Ahron ben Joſef in Mibchar (Abd. l. c.): וחכמינו אמרו חשמיש המטה בשבת ומלות לקדשו ראיה לדבריהם. Dem Anan folgten hierin die älteren Karäer, und Lewi ben Jefet ſagt (ſ. Abd. El. 28 b):

[53] Abd. 31 b heißt es: הראשונים כהחכם רבינו ענן והנמשכים אחריו היו אומרים שאסור החולקה והוא ממאמר לא תבערו זאמרו שכל עת שהאש דולקת בשבת כאילו אנו עוברים בלאו ועל זה חוב שנכבה אותה בשבת כשנמצאנה דולקת. Dieſer ananitiſchen Anſicht huldigen ſämmtliche alte Lehrer, als Ben Jerochim (Milch. c. 10), Jeſchua (Abd. l. c.) u. A., und wie wir aus Jefet (in ſeinem Comm. zur Stelle), Lewi ben Jefet und Ibn Eſra erſehen, hat Saadja gegen Anan's Anſicht geſchrieben. Ibn Eſra ſagt zu dieſer Stelle: והנאון רב סעדיה חבר ספר נעבד חשחות על המכחישים על קדשתינו על נר שבת.

[54] Siehe Pinsker, Lik. A. 37: ואני יודע כי לא עשיתם זה אלא נחתם זמני עליכם בשבת כדשות מבני חזומה לשקן לא יבאו בני מקדא יצד ויגלו לעיני וכל מה שהוא נכתר מעיניהם.

[55] Die קבלה wird nach Abd. El. 62 a von der Rabbaniten dahin unterſchieden, daß jene dem Wortſinne der Schrift keine Gewalt anthut (ההעתקה מסכמת למשמעות הכתוב), während die קבלה der Schrift widerſpricht oder neben der Schrift als Beſonderes einhergeht. Die קבלה giebt ſich als finaitiſch (מסיני), als beſondere den Söferim überlieferte Tora (תורה שבעל פה) aus, während die העתקה ſich weder als ſinaïtiſches noch als mündliches Geſetz, noch als Lehre der Söferim ausgiebt, ſondern einfach als eine von Geſchlecht zu Geſchlecht fortgepflanzte Deutung ſchwieriger Schriftworte, der Thiernamen u. ſ. w., oder der in der Gemeinde gebräuchlichen Arten von

[56] Wie ממול פנים Ez. 28, 27 von vorn heißt, ſo ממול ערף Lev. 5, 8 von hinten; die gewöhnliche שחיטה iſt nach der העתקה vorn, wie Abd. l. c. erklärt כנגד הסימנים אשר בם מקודי הדם, und die ממול הערף iſt מליקה.

[57] Jeſchua ben Jehuda in ſeinem Pentateuch-Commentar zu Lev. l. c. citirt folgende Stelle von Anan: ואמר ענן הנשיא כי זה שאמר ומלק את ראשו הורה על ב' דברים הא' כריתת העולה הזאת ונתוקתה בזאת המליקה והב' כי זאת המליקה לעוף כמו השחיטה לעולת בהמה וכו' (Lik. A. 73), und Menachem Gizni (Pinsk. Lik. A. 58) ſagt: השחיטה העשה בצואר והמליקה בערף. Somit war מליקה bei den Opfern, nach Anan, ohne שחיטה, wogegen Saadja ſich ausſpricht. In Bezug auf die Anwendung berichtet Jeſchua (ſ. Abd. 63a): הדעה האחת היא דעת רבינו ענן שאמר שאין הבדל בין מה שיעשה למקדש ובין שחיטה בעוף כלל אלא מליקה מפני שאין הבדל בין מה שיעשה למקדש ובין מה שיעשה חוץ מן המקדש במליקת העוף; ferner berichtet derſelbe ib. (והחכם ר' ישועה אמר) שתלמידי ענן שהיו נקראים ענניים שבו מזאת הדעת.

[58] Der Karäer Jakob ben Ruben in ſeinem Sefer ha-Dſcher zu Lev. 11, 19 ſagt: ור' ענן יר"א אסר את התרנגלת למען כי מצא שמו כלשון: ארמית דוכפתא וכמרומה לו כי הוא דוכיפת.

[59] Jakob ben Ruben l. c. ſagt: ושמעתי כי מלך הרמלי היה אומר כי התרנגלת היתה מוקרבת במוכח והיה נשבע על זה הכשרון כי תורים הוא התרנגלת והשומרונים כן אומרים וגם פיוטי אומר כן. Bei Hadaſſi im Eſchkol ha-Kofer (ſ. 98) heißt die zurechtgeſchobene Stelle nach el-Mukammez: עמר זה אבו עמראן כימי מלך ארמלי והעיר (אבו עמראן זה) בערו כי מלך ארמלי עמר בבית חמקדש ונשבע כי הזרזיר הוא אלדיך ממיני הנאנה ודיך יחרו, ואמר כי היה נקרב במזבח אלהים. Dieſe Stelle bedarf zur Enträthſelung einer näheren Erklärung, und dieſe möge hier folgen: Abu Amran iſt der jüdiſche Sektenſtifter Meswi (Muſa) el-Safarani um 800, ſpäter el-Tifliſi genannt (ſ. weiter unten). Malik (מלך) war nach Makriſi (bei de Sacy Chr. ar. I. 117) ein Jünger Anan's und ebenfalls Sektenſtifter vor Abu Amran. Er lebte zu Jeruſalem, das nach dem Arabiſchen בית המקדש heißt, woſelbſt auch ſein Meiſter gelebt, und Abu Amran Meswi el-Tifliſi beruft ſich in dieſer Hinſicht auf ihn, daß das Hühnergeſchlecht zu den reinen Vögeln gehört habe, opferbar geweſen ſei und daher zum Genuſſe erlaubt ſein müſſe. Nach dieſer geſchichtlichen Grundlage über Malik komme ich zu dem Sprachlichen. זרוע מתנים Spr. 30, 31 erklärte Malich durch אלדיך, d. h. arabiſch Hahn (ſ. mein WB. s. v. דוכיפת), wie bereits die LXX, Syr., Ar., Vulg., Aq. erklären. Im Mibchar zu דוכיפת Lev. l. c. heißt es: ולא נמסך על שבועת מי שאמר כי התרנגול היה נקרב; es gab demnach noch ſpäter eine Partei, die es mit Anan's Anſicht hielt. Jakob ben Ruben zu Dt. 14, 18 ſagt ferner darüber: אכל בגלות יש אומרים כי לא נאכל אלא תור ובן יונה וכן הקראים אומרים הלא ישובו אל קבוץ ישראל כי יתקבצו [illegible]

מבעלי לשון נכריה ריאיה על תורה הקדושה כי יש לנו דברים מוחלטים ובלשון סוריאני ידוע אסורן כמו הפוחזים ח'וגרי ולא נגזור אותו מן חזיר וכ"ש כי השומרונים ומקצת הפותרים יאמרו כי חזר הוא תרגגול. Ueber Ḥatmali ſ. weiterhin.

[60] In Sef. ha-Dſcher l. c. heißt es: ורבי ענן ראש הגולה אמר ב' סימנים אשר ישאף מים ויאכל אפרוחיו וכו'.

[61] S. oben. Gewöhnlich jedoch blos טומאת המת, wie es ausführlicher in Abd. El. 76a heißt: die Gelehrten ſtreiten über die Geltung der Vorſchrift bei Verunreinigung durch einen Todten im Exil. Einige ſagen, ſie ſei nicht anwendbar, da die vorgeſchriebene Reinigung durch אפר הפרה nicht zu ermöglichen ſei. Es ſind beſonders die Ananiten, welche dies behaupten und denen Sahl und Jefet widerſprechen.

[62] In Abd. El. 70c heißt es: אמנם החכמים נחלקו על שעור הנבלה אמרו והם העניים שנבלה בכלל נאמר על כלל הגיף המת אמנם חלקי מהם אמרו לא יקראו נבלה; ebenſo daſelbſt Kirkiſani (bei Jakob ben Ruben in Sef. ha-Dſcher zur Stelle): ואשר אמר ר' ענן ע"ה כי הנבלה שם לגיף בכללו ואם יכרת מקצתו יבטל ממנו השם אבל חלמידיו (של ענן) מחייבים הטומאה מכלל החתיכות כמו העור ותתיכה מן הבשר וכו'. Ferner Jeſchua in ſeinem Pent.-Comm. (Lik. A. 74); ואדוננו ענן פתר כן כי הנפל אם יש בו צורת אדם ואין יודע בין זכרות ונקבות ימתא לגגע ז' ימים.

[63] Moſe Baſchiatſchi in ſeinem מטה אלהים (ms.) ſagt: וכן אמר רב ענן ז"ל שזה האופן אמתי (קל והומר) ממה שאמר הכתוב ערות בת בתך לא תגלה אסר בת הבת ואם בת הבת אסורה כל שכן הבת עצמה שהיא יותר חמורה מבתה. Eine andere darauf bezügliche Stelle findet ſich in Sefer Arajot des Jeſchua ben Jehuda, die einen Theil ſeines Sefer ha-Jaſchar bildet, und über Sprache und Anordnung des Anan'ſchen Werkes einige Einſicht gewährt. Die Stellt lautet (Lik. A. 65): פרק בספר רבנו ענן יר"א.

אמר, א) ואסור ליה לזכר למנסב אשת אביו ואסיר לה לנקבה לאנסובי לבעל אמה ולבעל אשת אבוה:

ב) ואסור ליה לזכר למנסב אשת בעל אמו דדומיא דאשת בעל אשת אביו דגברי בעל אשת בעל אמו היא לכך אסורה אשתו ואסור לה לנקבה לאנסובי לבעל אשת אביה דדומיא דבעל אשת בעל אמה בנשים אשת בעל אשת אביה היא לכך אסור בעלה והאני דתניא לאשת אביו לטפויי בהוראה הלין קרובות וקרובין דפרשינן בהוראה וכו'. Und in gleicher Sprache und talmudiſcher Weiſe wird der ganze פרק fortgeführt.

[64] Eſchkol, Alfab. 25b.

[65] Abd. El. 101c.

[66] ib. ib.

[67] Jalkuth Schim. I. §. 317 nach wa-Jikra rabb.

[68] Makriſi und Schahraſtani l. c. und ſ. de Sacy l. c. I, 326; Ḥadaſſi in Eſchk. R. 99 (ms.) und danach in ס' החתם חכנית 54a und 6a.

[69] Die Stelle aus Saadja's Streitſchrift gegen Anan iſt in hebräiſcher Ueberſetzung angeführt in Jeſchua ben Jehuda's Abhandlung

יהי מאורות, von ſeinem Schüler Thobijja überſetzt und bearbeitet. Die Stelle (Lik. A. 95) lautet: ונהיו ישראל בן תמיד עד שקמה מלכות ישמעאל וחרשו רח לבקש הירח ועמר ענן ראש חגולה בימיהם לבקש השרות ונעה אחריהם בעכור לעזרו. Danach in Chilluk (Lik. A. 103).

70 Dieſe Stelle iſt bei Jefet in ſeinem Comm. zu den 12 kl. Propheten (ms. Leyden) citirt und daraus von Dukes, Beitr. S. 26, mitgetheilt.

71 In ſeinem Pent.-Comm. zur letzten Sidra (Lik. T. 20-21).

72 Lik. A. 101.

73 ib. 34.

74 Drach Zadd. 19; Chotam Tochnit p. 56.

75 Lik. A. 9.

76 ib. A. 25. Noch deutlicher Sahl am Eingange ſeiner Tochacha.

77 ib. 92. 94. 103.

78 ib. T. 92.

79 Lik. A. 73.

80 Lik. T. 13 nach Sahl und Jakob ben Ruben.

81 Ben Jerochim in Milchamot. Siehe weiter unten.

82 Vorwort zu ס' אפריון עשה.

83 Lewi ben Jefet in Sef. ha-Mizwot und Sahl in der Tochacha (Lik. A. 33 und 90.)

84 Lewi ben Jefet l. c. (Lik. A. 92) erklärt עֲנָנִים durch וחם על דרך ענן.

85 Makriſi l. c.; Schahraſtani l. c.

86 Jeſchua ben Jehuda in ſeinem Comm. zu Lev. (Lik. A. 73): והוא (האמליקה) אשר בספרי הראשונים אשר ראו המקדש וכו' ולא נפל חלוף בין הרבנים ובין העננים. Der Ausdruck אשר ראו המקדש heißt: die Jeruſalem geſehen und dort an der Quelle gelernt. Lewi ben Jefet in ſeinem Sef. Mizwot (Lik. A. 92): ויש באלה המצות חלוף מהם בין הרבנין ובין הקראים ומהם בין הקראים ובין העננים. Und in Bezug auf dieſe Geſetze und auf die Speiſegeſetze: התורות הקדמוניות כאשר אמרו העננים (Lik. ib.). Namentlich aber werden ſie häufig bei einzelnen Geſetzesbeſtimmungen in den darüber handelnden Werken, wie in Adderet von El. Baſchiatſchi, genannt.

87 Im Comm. zu Pſ. 61, 1.

88 Sef. Mizwot l. c.

89 Lik. T. 42.

90 ib. A. 62.

91 In deſſen Sefer ha-Dſcher.

92 Man nennt dieſes על פי קבוץ השמש והירח.

93 In ſeinem Mahnungsſchreiben (Lik. A. 33): והם עושים את המועדים שני ימים יום אחר בראייה היחד ויום אחד פאשר עשו מלפנים.

94 Bei Ben Jerochim im Comm. zu Pſ. 119, 176 heißt es:

מן רועיהם ושעל מן היו בעלי מקרא יש"צ מחקוטטים נגד הנשיאות של הבבנים וקבלו על עצמם שלא יהיה להם נשיא בזמן הגלות.

[95] Der Verfaſſer des Chilluk nennt ihn שאול המשאיל בן הנשיא, der des Tikkun שאול הנשיא und Ben Jerochim שאול ראש הגדול ר' ענן הגולה (Lik. A. 62 und 186).

[96] Ben Jerochim zum Dekalog (Lik. A. 62) führt von ihm an: וכבר מר שאול ראש הגולה יר"א פתר (לא תנאף) שהוא אוהרה על כל מיני ניאוף ונתן בין באשת איש בין בפנויה בין במשכב זכר ובין בהיה ובבהמה. Andere Citate führen auf daſſelbe Werk hin.

[97] Tikkun in Lik. A. 186.

[98] Er wird von den Karäern מלך הרמלי oder מלך ארמלי und von Makriſi (l. c.) blos Malich, ein Jünger Anan's, genannt, und daß man es hier nicht mit einem König Harmali zu thun hat, ſieht man, abgeſehen davon, daß ein ſolcher König nicht exiſtirt hat, ſchon daraus, daß er wie ein gewöhnlicher Schriftſteller citirt wird (מלך ארמלי היה אומר), daß er das hebräiſche רויר erklärt, dem Anan, ſeinem Meiſter, in Bezug auf den erlaubten Genuß aus dem Hühnergeſchlechte entgegentritt, das hebräiſche חורים erklärt und die Behauptung aufſtellt, daß man beim Beſtande des Tempels Vögel aus dem Hühnergeſchlechte geopfert habe.

[99] Harmala war ein arabiſcher Name. Unter den Anhängern der Ueberlieferung des el-Schafii war auch ein Harmala Ibn Jachja el-Ja'gibi (Schahr. ed. Haarbr. I., S. 243), und einen ſolchen Namen führte Malich's Vater, da er ſelbſt ebenfalls einen arabiſchen Namen geführt hat.

[100] In Hadaſſi's Eſchk. n. 98; Makriſi bei de Sacy l. c. I. 117; Jakob ben Ruben in Sef. ha-Dſchet (Lik. A. 84).

[101] Es wird von ihm geſagt: עסר בבית המקדש (Eſchk. l. c.) und בית המקדש iſt Jeruſalem, nach dem Arabiſchen gebildet.

[102] Makriſi l. c.

[103] Eſchk. l. c. Siehe oben Anm. 59.

[104] Siehe oben Anm. 59.

[105] Siehe oben Abſchn. I.

[106] Er nennt dieſes Syſtem נקודות ומשרתות ופסוק טעמים ומסורות und unter נקודות verſteht er das Vokalſyſtem, unter משרתות ופסוק טעמים das Accentſyſtem, inſofern die Accente aus kennenden und verbindenden beſtehen und מסורות ומקרות waren ein Theil der Maſora. Er ſagt von dieſem Syſteme nach Pſ. 78, 69, בנוי כמו רמים, es ſei wie hohe Zinnen aufgebauet.

[107] Unter הלכות ſcheint er entweder die Sammlungen der ſogenannten kleinen Traktate zu verſtehen, die הלכות דארץ וישראל heißen, oder die Halacha's von Simon Kahira. Was er unter תוספתות קטנות und תוספתות גדולות verſtanden, iſt nicht klar, da wir nur eine Art Toſifta's haben.

[108] Er nennt ſie ספרי הגמרה oder הקיבוץ und als Zweck, zu verſtehen

[109] Er nennt ſie ספרי המתקוששים, welche die Erkenntniß geben מן השכל והפלילה והקרמוה והקשים.

[110] Er nennt ſie nach Zach. 2, 8 עיר פרזות.

[111] חכמים בעלי חושיה und הפוהרים הפלילים.

[112] ראשי פתיחות הספרים והפתרונות als למודים.

[113] Eſchk. n. 87.

[114] In der Einleitung (Lik. T. 40) ſagt er: שם הספר וייחסו וכנויו ושאני בראתין סלבי ומפי נכתב בדיו ששמו ליתן המשכילים והנבונים שלא ישפוט על דברי עד שיבין בדברי. שיש בו שברון הנצים והסלינם. Ferner: מריבי ונצי (ספרי הרבנים).

[115] ib. שאיננני מהלכות ובעלי משנאות אבל יש בו צדק בעלי המקראות.

[116] ib. וכנויו ספר פלס באור המצות וכו' לאחר שראיתי בכל לשון כשנעתי מצאתי מעט מהרבה בחקירה והגיון בכל ופתרון. Ferner ib. 38: ספר ופתרון יוני וארומי עברי וארמי וראיתי שאני מקיים המצות והחקים כשלא כתוב בתורה לא היה ולא נברא, ביארתים בשפה ברורה בלשון צחות בדברי העברים ולא בלשון אשורים וארמים.

[117] Lik. T. 223.

[118] Als ס' לא תנאף (עריות), ס' טומאה וטהרה, ס' תפלה, ס' טומאת מת, סדר שעטנז.

[119] Firkowitſch in der Krim hat die ḤS., פרוש עשרת הדברים überſchrieben, zufällig erhalten; ſie faßt 25 Quartblätter in ſehr alter Schrift, und Pinsker hat ſie in Lik. A. 2—13, wozu noch ib. T. 37—41, abdrucken laſſen, nur ohngefähr ein Drittel gegen das Ende hat er weggelaſſen.

[120] Siehe die vorige Anmerkung.

[121] Lik. A. 9: Die Wiſſenſchaft (דעת) zerfällt nach ihm in 2 Haupttheile, in דעת העליונה בשכל, d. h. Metaphyſik, und in דעת המוסר, letztere aus דעת החבור Arithmetik, דעת המספר והמנין Geometrie, דעת הטפחות והמרה Aſtrologie und Aſtronomie, דעת העבים והקולות Muſik, beſtehend.

[122] Bei aller Einſchärfung, das Talmudſtudium zu treiben, verbietet er doch, חכמה שקר סופרים zu lernen, die er חכמה רעה nennt (Lik. A. 8), worunter er die myſtiſchen Schriften über Gott, Welt und Engel zu verſtehen ſcheint. Da derartige Schriften gewöhnlich namenlos verbreitet wurden, ſo verbietet er ausdrücklich, namenloſe Schriften zu leſen, oder auch ſolche Schriften, die fälſchlich einer alten Perſönlichkeit zugeſchrieben ſind (בעשיית הספרים העשויים על שם הצדיקים).

[123] Die Stelle lautet: אני נסי בן נחַ, באין חי ולא כחַ, הנקרא רב אחַ, להקריב ניחוח. Weiterhin iſt רב אחא in רב אחַ zu corrigiren.

[123a] Lik. A. 73. 74.

[124] S. mein WB. s. v. הרא.

[125] Kidduſchin 72a. ערי מדי זו המדן וחברותיה ואמרי לה זו נהוונד

Mäkſ dieſem wird man Mah in Mahalanien (ib.) und

der Nachbarſchaft Rahawend's gelegenen und dahin gehörigen Städten zählte Samuel (ib.) כרך, מושכי, מוסקי und כומקי, die noch nicht entziffert ſind.

[126] Hadaſſi in Eſchk. n. 318 nennt ſie ישבי ההרים oder אנשי ההרים (ib. 98) und meint beiſpielsweiſe die Gemeinden von Dawend und Rahawend.

[127] Kid. l. c.; Natan ha-Babli in Juch. 124a.

[128] Kid. l. c.

[129] ib. l. c., גנוק של מדי Semachot c. 12, und man ſoll zu gewiſſen Zeiten drei Jahre gebraucht haben, ehe eine Nachricht nach Paläſtina gekommen. Der Tannait Akiba (Aboda Sara 39a; Bereſchit rab. c. 33) reiſte nach Ganſak, und fand, daß die dortigen Juden Nichts von der Entwickelung des rabbanitiſchen Judenthums wußten oder nur verworrene Begriffe davon hatten.

[129a] Abd. El. 67a: שהכתוב לא אסר מן החלבים רק חלבי קדשים לא חלבי הולים.

[130] Ahron ben Elijja in דיני שחיטה c. 19: וישראל. נחלקו לג' דעות בענין החלב מהם אומרים כי לא אסר הכתוב רק חלב קדשים וגו' וזהו דת משוי והנמשכים אחריו.

[131] Abd. l. c. ואל זאת הדעה נמשכו משוי העכברי וסיעתו והביאו ראיותם מן הכתוב לאמת זאת הדעה.

[132] Hadaſſi im Eſchkol nach el-Mukammez ſagt von Meswi Baal-beki: התיר החלבים מזבחי חולין ונו' וזה הדת לקח מאנשי ההרים מחליפי תורתך.

[133] Thobijja in Ozar Nechmad 10 ſagt: דע אחי כי זה הפיתומי הלץ זכר דברי מישו אלעכברי ואשר הלכו אחריו הקראים בהתרת חלבי חלין.

[134] Joſ. el-Bazir in Sef. ha-Neïmot ſ. Lik. T. 27 u. A. 199.

[134a] דת אבן אל-דונדי. Lik. l. c.

[135] Ez Chaj. (ed. Delitzſch) S. 18 u. f. ib. 247 u. 301.

[136] אבן סויד, zuweilen אבו סויד geſchrieben, immer mit אלדונדי zuſammen genannt. Daß Ben Jerochim ſie ספרי חיצונים nennt, iſt von ſeinem Standpunkte aus, daß ſie מפתים לכפירה באל ובנביאיו ובתורתו, ganz richtig.

[137] Im arab. Comm. zu Kohelet, 7, 16, nach der hebr. Ueberſetzung Lik. T. 27.

[138] Lik. A. 137.

[139] Lik. T. 27.

[140] Ben Jerochim in ſeinem Milch. c. 12; danach in Dod Mard. und Drach Zadd.

[141] נהאונדי oder נהונדי, von der Stadt Rahawend benannt, ſchreiben Ben Jerochim im Vorw. zum Kohelet-Commentar (Lik. A. 109), und ebenſo Schahraſtani, Jefet, Jakob ben Ruben u. A. Die Schreibung האונדי ha-Awendi, obgleich Awend wie Dawend und Demawend

142 Daniel ben Moſe ſoll ein Enkel Anan's (nach Nathronaï) geweſen ſein, und da dieſer c. 765 geſtorben, ſo muß Daniel, als Zeitgenoſſe Joſchija's, um 910 geblüht haben, und wenn Benjamin älterer Bruder war, um 800. Siehe weiterhin. Beide zeichnen ſich ben Moſe und beide werden als Zeitgenoſſen des Joſchijja, des Enkels Anan's, bezeichnet. Wenn Nathronaï den Daniel als Enkel Anan's bezeichnet, ſo kann dies vielleicht mütterlicher Seite geweſen ſein, was dann auch von Binjamin gelten würde.

143 Jefet im Comm. zu den 12 kl. Propheten (ms. Leyden): וראשן מי שגלה וצמחה שמועתו בעולם הוא ענן ר"ל ואחיו בניטין ירחמרו עושהו ויתרחב זו במורח ובמערב.

144 Ben Jerochim zu Pſ. 69, 1: אותר כך (אותר ענן) מגלח בניטין והוסיף וחזק וגלח רבריט שהיה ענן ר"א נגדר בהם אותר שמתג רריבנים.

145 Jefet l. c. באותה שהפריז.

146 Jeſchua ben Jehuda in ſeinem Comm. zu Ex. 21, 7 (Lik. A. 72), wo es heißt: אמר בניטין הנהונדי ז"ל לא תצא כצאת העברים בשרות וכברטים כמנהג אנשים וכו'.

147 Jefet zu Jeſ. c. 53.

148 Jefet zum Schluß von Daniel. Nachdem er die Deutungen von Joſef ben Bachtawi, von den Rabbaniten, von Fajjumi, Ben Jerochim u. A. vorgeführt, ſagter: וכניטין יר"א הולך על עיקרו שהם שנים. Ferner Ben Jerochim: וכבר אחז דרך בניטין וסעות כולם הוא בעשותם אלה הימים שנים אמנם בניטין יר"א עשה אלפים וג' מאות ממשכן שילו וכו' וכבר נשארו לנו בחשבונו כמו ארבע מאות שנה (לקרן זעירא). Lik. A. 32.

149 Lik. A. 109.

150 ib. ib. Ben Jerochim im Vorworte zum Kohelet-Commentar polemiſirt gegen Binjamin's Allegoriſirung, von welcher er Beiſpiele anführt und die er mit den Worten abweiſt: וראשון מישהחל אלה הענינים בניטין אלנהאונדי יר"וא ואין הענין כמו שחשב בניטין וזולתו וכ'. Aus dem Kohelet-Commentar Binjamins, der noch handſchriftlich in Paris liegt und für einen von Jefet gehalten wurde (Munk, Notice sur Aboul-Walid p. 37), giebt Pinsker l. c. die Erklärung zu 1, 3 vollſtändig arabiſch und hebräiſch, und man ſieht daraus, daß er den einfachen Wortſinn ſehr gut erklärt hat.

151 Jefet zu Paraſcha Rizzabim: וצורתם (של חכמי המשנה) כצורת ענן ובניטין ושאר המחליפים להרבנים אשר חברו ספרי מצות.

152 משאת בניטין oder ספר דינים.

153 Es iſt gedruckt zu Koslow (Eupatoria), 1834, 8. Im Katalog des Orach Zaddikim s. v. דינים iſt es angeführt, und handſchr. Leyden, Warn. 41.

154 Dukes, Beitr. S. 27 nach einer Correctur des Textes. Die Karäer werden hier צריקים und בעלי מקיא genannt, im Gegenſatz zu רבנים, und man ſieht, daß er nur für die praktiſche Gerechtigkeit, die er offenbar

155 Dieſe Stelle aus Meſſat Binjamin 3a, 6b lautet: אין אתה רשאי להוקיע את ישראל בדיני גוים לא בששרם זלא בפסיק דינם ולא בעשיתם אף על פי שדנים דין תורה — אלא בפיה דין ישראל לבר שנאמר ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם לפני ישראל ולא לילך ולא להוליך אל בית דינם שנאמר המבלי אין אלהים בישראל וכו׳ אבל לבקש עזרה מהם להכין ולחזק דין תורה על פושעים שבישראל מותר.

156 ib. 2a: אם לא יקבל הבעל דין עליו משפט שרי נמדיל אזיז ממנו שנאמר והוא יבדל מקהל הגולה וקוראין בעלי דינין ומזמנין אותם לבית דין — וקובעין להם זמן ג׳ פעמים — ואם שמע קבישוה זמנו ולא יבא מקללין אותו בביה דין שנאמר אויב מרוז וכו׳ — ואם לא יבא מקללין אותו עויב ובקר בביה דין ז׳ ימים על דרך התורה. באיזה צד נוהגים עמו? לא נשאל בשלומו ולא נעמוד אצלו ולא נאזין לו ולא נקבל ממנו כל מתנה וכל תשורה ונכרזל ממנו ונחשבהו כמת עד שיבא לבית דין — ואם לא יבא לאחר אלה ולא יקבל דין שוי מוסיפים אותו לערבאות המלבות.

157 Iſt aus ſeiner Allegoriſirung der Schrift zu entnehmen.

158 Saadja's Emunot. VI., 4 und ſiehe dazu meine Ueberſetzung S. 354 ff.

159 Chabaſſi im Eſchkol 25b ſagt: ובניין האונדי המשכיל נ״ע אמר כי קדם כל בריה ברא אלהים הכבוד ובסאו זכלל התפוחות תמלאכים בעולמם וכן חכמי הדעת וחכמי חינים במלמתנו אומרים. Die drei Urſchöpfungen Gottes werden hier כסא כבודות und מלאכים genannt, und auch Philon nimmt drei oberſte Kräfte an, nämlich die ſchaffende und wohlthätige Kraft, hier der כבודות entſprechend, die Macht und Herrſchaft (ἀρχή), hier durch כסא und die Engel hier מלאך כסא. war ſchon in der Schrift für Regierung, Herrſchaft und מלאך wechſelt noch in ältern Schriften (Gn. 31, 11, 13; Ex. 13, 21 und 14, 19; Ri. 6, 11; 14, 18; 20, 21) mit Jehova ab. Ueber כבוד ſiehe S. Sachs in חחחיה 22 f. Anm.; über Logos ſ. S. Caſſel in Erſch. und Gr. Art. Juden S. 41, Anm.

160 Joſef el-Bazir in deſſen Kitab el-Muchtawi (ס׳ נעימות), ausgezogen in Sefer Machkimat Peti, worin mehrere Citate aus Binjamin's Religionsphiloſophie vorkommen. Es heißt daſelbſt einmal: ונבאר הכחתת כלל הבינונים עם הראיה על הכטלת דברי האומר בשעור קומה מן הרבנים (Mittelreihe) וזולתם האומר מב׳ אלהיות ודברי בנימין אלהאונדי אשר יאמר כי השי״ת ברא המלאך והמלאך ברא את העולם על ידו השמים והארץ ובני אדם כילם.

161 Mukammez bei Hadaſſi im Eſchkol fährt, nachdem er von den Saduläern geſprochen, die nach ihm Gott ſinnlich und niedrig aufgefaßt haben, fort: וַיַּסֵּף (אלמקמץ) נ״ב בער אלמגריה בדלוף זה לאלהים וקשורם כי לא הם מוסיפין בדמיון כי אם בספור התורה אשר ספוריה כפשוטם מפרשום ומבררים עוד אוסיפים שהם ספורים למקצת מלאכים ומהם הוא המלאך אשר ברא את העולם כמאמר בטמין האונדי, d. h. Er (David Merwan el-Mukammez) erzählt ferner über (בעד) die Secte der el-Magariija in dieſer Beziehung in Bezug

Mus bei

ſolchen Erzählungen in der Schrift, die ſonſt klar und deutlich in einfachem Wortſinne gefaßt werden könnten, behaupten ſie und ſagen, daß dergleichen Erzählungen auf irgend einen Engel ſich beziehen, und zwar den vermittelnden Engel, der nach Binjamin Nahawendi die Welt geſchaffen hat; ſonſt nehmen ſie keine Allegoriſirung (דרכין) an.

162 Schahraſtani l. c. in der Ueberſetzung von Haarbrücker S. 257; nachdem von der jüdiſchen Sekte der Magharijja (Makarijja) geſprochen wurde, ſagt er: Es wird auch erzählt, daß der Urheber dieſer Meinung (der Magharijja) Binjamin el-Nahawendi geweſen ſei, welcher dieſen dieſe Lehre bewieſen und ſie gelehrt habe, daß alle Verſe in der Tora, welche eine Vergleichung Gottes enthalten, einen allegoriſchen Sinn haben und daß Gott durch keine Eigenſchaft eines Menſchen zu beſchreiben ſei, daß er keinem geſchaffenen Dinge und kein geſchaffenes Ding ihm gleiche; daß bei allen Ausſprüchen, welche in der Tora vorkommen, immer dieſer bevorzugte Engel gemeint ſei." Die מימרא, d. h. λόγος im Onkelos-Targum zur Umſchreibung der Antropomorphismen und den λόγος bei Philon als Erzengel anſehend (ſ. Dähne, die jüd.-alexandr. Religionsphiloſophie I., 289) und die Vereinerleiung des Erzengels mit כביד השכינה (Schemot rab. c. 2 ſ. Nachmani zu Ex. 3, 2) oder כבוד קונה (Kap. 2, 4) oder des מטטרון mit Gott oder י' כבוד (Sarch 38 b), alles das beweiſt das ſchon frühere Vorhandenſein dieſer Anſchauungen.

163 Siehe oben bei Anan.

164 אחים מסש ſ. Add. Cl. 93 a.

165 ib. 63 a. ודעת ר' בנימון האונדי ושאמר הכתוב שם הגבלה בקרבן ובזולת הקרבן, בקרבן שיהא במליקה ובזולת הקרבן שיוהא בשחיטה וכמו שאין ראוי להחליף רצון הכתוב בקרבן לעשות בשחיטה כן אינה ראויה בזולת הקרבן לעשות במליקה.

166 ib. 29 b.

167 In Jehi Meorot (Lik. A. 95): בנימין נ"נ (נדו נפש) אמר דבורו שאבר (לקדשו) ישוב אל דבורו והיה ביום השישי והכינו א"אי והודיע כי אשר יאכל בשבת חוב שיהיה מוכן מיום השישי באפויה ובבשול ודמיותם.

168 ib. ואמר בנימין כי לו היה גוי קטף מקצה הפרי חולתם להביאם אל יהודי אחר השבת והיהודי לא צוה אותו בו ולא הוא רואה כי לא יאמרו על יהודי לקחת כמנו וכו'.

169 Maſſat Binjamin 3 a; 5 b.

170 Jakob ben Ruben zu Abſch. Bo: אמר כי ישחט הפסח ביום השבת בעצמו כי הוא מן החיבות שצונו יתברך.

171 Add. Cl. 89 c: וחכמינו הראשונים מהם אמרו שהאשה נקניח בה' דברים כגון ר' בנימין שאמר שהאשה נקניח באריסה בלקיחה כמוהר בבריח ועדים.

172 ib. ib.

173 Jehi Meorot l. c. ובא בנימין האונדי וחלף מקצה דמיו.

174 Maſſat Bini.: ללמוד כי מדברי (אני בנימין בן משה) כבר הוא

ששרנג, und מעות wie ששרנג ſind Münzen von beſtimmtem Gewicht, letzteres aus perſ. דנג Denah (דנקא) und שש zuſammengeſetzt.

175 Siehe oben bei Anan.

176 Im Chilluk (Lik. A. 106) wird er ſogleich hinter Binjamin aufgeführt, im dritten Geſchlechte nach Anan, und da Beide ben Moſe heißen, ſo mögen ſie Brüder geweſen ſein. Israël ben Daniel Iskenderi (1160) führt auch denſelben Beinamen, weil er vermuthlich da geboren war. Für קומסי wird auch קומצי (ib.) oder קומשי (Jakob ben Ruben) geſchrieben, doch bei Jefet nur קומסי.

177 In dem Siddur des Gaon Amram, ſeines Nachfolgers, wird Nathronaï's Gutachten citirt, worin von unſerem Daniel geſagt wird, daß er ein Enkel des Anan geweſen ſei, daß karäiſche Ketzer die Worte der Weiſen verachten und verſpotten (מינין מלעיגין ובזין דברי חכמים) und daß ſie ſeit Anan in ihrer Ketzerei verharren und eine Sekte für ſich bilden (ונעשו אומה לעצמן ועדיין הן בטעותן). Lik. A. 189. Siehe die vorige Anmerkung.

178 In ſeinem arabiſch geſchriebenen Gebotenbuche (Lik. A. 188—89) iſt ein Abſchnitt in einem großen Fragmente über עריות (ms. in Paris und bei Firkowitſch) erhalten.

179 Sef. ha-Dſcher, Abſch. Bo: כי ישחט בשבת גוף (שה) אחד על שם כלל ישראל וישרף ולא יאכל.

180 Bei Ibn Zaghir ראה לשון ר' דניאל בן משה הקומסי נוחו עדן בס' המצות אשר לו אמר ואם תהיה לאשתך וגו׳ Siehe das große Fragment Lik. A. l. c. In der Mitte kommt einmal der Satz vor: וכאשר הודיענו י"י כתבתי ואשר לא ישמע עוֹנו בו, woraus man ſieht, daß er ſich des Lehrerberufes bewußt war.

181 Sefer ha-Dſcher zu Abſch. Pinchas: ודניאל קומסי (אמר) יהן לבת שלישית הנחלה ולקח זה מן הערכים.

182 Add. Cl. 43b: ונאמר שהחכם ר' ישועה אמר בס' אוצר נחמד שאיש אחד מבני ישראל היה ושמו בכתאן והיה מסמיך זה החג (שבועות) אל הקציר, und in Sefer ha-Dſcher zu St.: ולא שמעתי כי אחד כן האומה יאמר בעת הקציר אם יוקצר קודם הפסח שיספרו הימים כי אם איש אחד ושמו בכתאן ולא יכשר שתהיה האמת עמו כי הוא יחיד על זה הדת.

183 Sie hießen hebr. לוחות התכונה und die perſiſchen (ſ. del Medigo in Melo Chof. S. 13) לוחות התכונה לחכמי פרס. Wüſtenfeld, Geſch. der ar. Aerzte ib. S. 20; Wenerich, de auctor. graecor. etc. p. 228. In dem Sammelwerk von Lewi (ſ. folg. Anm.) iſt er unter סהל הישראלי angeführt.

184 In dem handſchriftlichen ס' הטעמים (ms. Dresden) 25b ſagt Ibn Eſra: וחכמי המזלות אומרים כי זה יצא להם בדרך נסיון מדברי בעלי השלישות שיורו על כך, וכך לא ראיתי אותם באחד מספרי הקדמונים רק בספר אנדרוזגר בן זאדי פרוך היהודי לא היה בדורו חכם מזלות כמוהו

וחכמי ישראל הבאים אחריו מדים לו. In den 40 Abſchnitten über Aſtronomie (ס' שערים בחכונה) von Lewi ben Abraham ben Chajjin, in welchen Ibn Eſra's Arbeiten ausgezogen ſind, findet ſich in den letzten fünf Kapiteln (HS. Wien, cod. 187) ebenfalls unſer Andrusgar, zuweilen auch unter Firuch ha-Jehudi, angeführt.

185 In ſeinem Pſalmen-Comm. zu 102, 5 (Lik. A. 133—34) heißt es: „Die Beſchäftigung der Israeliten mit Wiſſenſchaften außerhalb der Schrift, wie z. B. mit den ketzeriſchen Schriften, führt Studirende derſelben zu offenkundiger Sünde, noch mehr Diejenigen, welche ſich mit den Schriften des Abu Suweid und Ibn el-Dawendi und dergleichen befaſſen. Verflucht ſind ſie ſelbſt und Diejenigen, die ihnen Worte leihen und in ihnen ſtudiren u. ſ. w. Wenn du dich überzeugen willſt, wie ſehr die ganze Weisheit und Philoſophie der Nichtjuden eitel und unwahr ſei, ſo brauchſt du nur darauf zu achten, wie ſie ganz wurzellos iſt, und wie niemals zwei Philoſophen über die Ergebniſſe übereinſtimmen; denn was der Eine behauptet, das beſtreitet der Andere. Alles iſt blos Muthmaßung, Meinung über das, was eigentlich verborgen iſt, wie es mit dem Buche el-Magiſt und mit Euklid der Fall iſt, welche das Daſein von Sphären und die Größe einer Jeden beweiſen, ſowie ſie die Größe der Sonne, des Mondes, der Sterne u. ſ. w. beſtimmen wollen."

186 Schahr. l. c. hat بودعان und wenn Makr. l. c. بودعان (Budân) lieſt, ſo iſt ڤ für ڤ geleſen worden. Auch für ع muß غ, gh, geleſen werden, da Hadaſſi (nach Mukammez) ג hat. Die Schreibung יורנאן bei Hadaſſi iſt in יודנאן zu emendiren. Sein Anhang hieß Judghanijja (Schahr., Makr.) und ſein Syſtem דת יודנאן oder דת אליודנאני (Had.)

187 Schahr. l. c. — Es ſcheint, daß Judghan für Juda in der Volksſprache zu Hamadan gebräuchlich war. Von dem eigentlichen Namen יהודה heißt die Sekte יהודים oder יהודיים bei Saadja im 6. Abſchnitt ſeines Emunot.

188 Emunot we-Deot c. 6: אבל אומר שמצאתי אנשים ממי שנקראים יהודים אומרים בהשנות וקוראין אותה העתקה ועניני אצלם שרוח ראובן תשוב אל שמעון ואחרי כן בלוי ואחרי כן ביהודה ויש מהם רבים שאומרים שפעמים שתהיה רוח האדם בבהמה ורוח הבהמה באדם ודברים רבים מזה השנעין וערבוב וגו'. Die Lehre von der Seelenwanderung war nach Herodot bereits eine Lehre der ägyptiſchen Prieſter, dann lehrte ſie Pythagoras und ſeine Schule, der ſie von Aegypten her hatte, ſpäter nahmen auch Platon, Empedokles und Andere dieſe Lehre in mannigfachen Modifikationen auf. Siehe Fürſt, Emunot u. ſ. w. überſetzt (Leipzig 1845, 12) S. 370 folg., wo die Literatur zu dieſer Lehre zuſammengeſtellt iſt.

189 Die Stelle bei Hadaſſi im Eſchkol n. 97 nach Mukammez (ſ. Dukes, Beitr. 25) lautet: דת יותאן הוא הרועה רועה נזליך נועץ עצות רשע [illegible] כי הוא המשיח ומזו בנבואה והאמינו כי הוא חי וכא מת ועתיד לבוא

והיין ועושין צומות והפלות רבות ואומרים כי השבתות והמועדות נפלו הן באין בזו וכנ"ל. Sonſt iſt zu vergleichen Makriſi l. c.; Schahraſtani l. c. Siehe die folg. Anmerkung. Es iſt natürlich, daß von Judghan נועץ עצות רשע geſagt wird, während Jehuda ha-Parſi zu den Vätern der Karäer gezählt wird.

190 Dieſer Sekte gedenkt Jefet ben Ali in ſeinem Pent.-Comm. zu Rizzabim, wo er jene Judghanijja, dieſe Schadghanijja nennt.

191 Jefet l. c. ſagt (nach der Ueberſetzung in Lik. T. 26): ואמר ככל אשר אנכי מצוך אינו רוצה בו המצות בכללן עד שיכלול המצות התלויות בארץ אמנם הוא דבור יכלול המצות הבלתי תלויות בארץ וזמן וזה הדבור מן משה עה"ש יהרס דבר האומר שאין עלינו בגלות מצות והם היודגאניים והשאדגאניים וזולתם האומרים שאין עלינו שמירת טומאה וטהרה בגלות וכן המועדים אמנם נשמרים זכרון למה שהיו אבותינו עושים כזה והקילו על ישראל הרבה מן המצות שהתירו מאכלות הגוים ואכילת השקוצים וכו'.

192 Schahr. l. c.

193 Meswi (משוי) war damals die vulgäre Ausſprache für Muſa (משה) und משוי אלעכבארי, משוי בלבקי heißen hebräiſch משה; die Schreibung מישו iſt offenbar aus משוי verſchrieben. — אבו עמראן (Abu Imrân) oder אבו עמרן war Kunja von Muſa, aber nicht daß der Vater עמרם geheißen, daher bei Jefet הנודע אבו עמרן. Ibn Eſra zu Ex. 12, 5 nennt einen משה הפרסי, mit der Kunja בן עמרם, aus Abu Amran entſtanden.

194 Jefet und Hadaſſi (Eſchk.) geben ihm den Beinamen el-Safarani (אלזעפראני, אלופרני), von ſeinem Geburtsort. Ein Anhänger des großen islamitiſchen Ueberlieferers el-Schafi hieß Haſſan el-Safarani, und viele andere muhammedaniſche Lehrer führen von dieſem Orte den Beinamen.

195 Bei Hadaſſi l. c. משה אלזופרני הנודע אבועמרן אלחפליסי הנעתק ממקומו אל מדינת חפלים.

195a Jefet zu den 12 kl. Propheten (Leyden, Warn. 12) nennt ſie דת משוי.

196 Hadaſſi l. c. דת אבו עמרן.

197 Joſef Bag'aï in אגרת קריה נאמנה nennt ſie דת חפליסי oder חפליסיים. Jefet zu Ex. 12, 2 nennt ſie Tifliſiten אצחאב אלחפליסי (בעלי החפליסי).

198 Bag'aï l. c. macht aus דת חפליסיים und דת משה אל זעפרני zwei Sekten. Kaleb Afendopulo in ſeinem מאמרות עשרה ſchreibt כת משוי אל-זאפראני.

199 Bei Jefet zu den 12 kl. Propheten heißt es: כי אין בורא העולם חי אלא ברא העולם וחלף הלך לו.

200 Die Stelle bei Jefet l. c. lautet: ודת אלעבאדיה (אלעבאדיים) ואלבגבדים (אלבגבריה) אומר כי בזה העולם השלם טוב ורע כי אין תחיית המתים לעתיד לבוא והלך אחריהם משה אלזעפראני הנודע אבו עמרן הוא דת כשוי שאומר אין תחיית המתים עתיד הק"בה לבטל דהות האלה ולבישם

den Abaditen und Mug'abbiriten gefolgt, und wir haben das über dieſe Sekten bei Karäern Bekannte herbeizuziehen, um die Kürze des Ausdrucks bei Jefet zu ergänzen. In Bezug auf die Mugabbiriten, deren Lehre Ahron ben Elijja in Ez Chajjim p. 113, 115, 118 und 132 dargeſtellt hat, müſſen wir annehmen, daß el-Safarani nur in Bezug auf die Conſequenzen jenes Syſtems als deren Anhänger erſcheinen kann, während in den Prämiſſen die größte Verſchiedenheit herrſcht. Daſſelbe iſt mit den Abaditen der Fall, deren Anſicht ib. S. 121, 126, 135 und 136 angegeben iſt. Zum Verſtändniß der Lehre Meswi's reicht vollkommen hin, was in Hadaſſi's Eſchkol ha-Kofer und darnach in Nachal Eſchkol über dieſe ſteht; דעת אלעבדיאי ואלמגבריים הכופרים בעילם הבא ותשלום גמול לצדיק ולרשע בעולם הזה על ידי גלגול הנפשות מנוף אל גוף אחר.

[201] Jefet zu Ex. l. c. gedenkt der Tiflifiten und ſagt von ihnen aus שעושין החדש על פי קבוץ השמש והירח und bei Hadaſſi l. c.: פרוד נפרד ונתחלף מן העדה כדברים אחדים כגון שלקח ראש חדש בכסוי הירח וסמך בפסוקים (Pſ. 81, 3. 4) ופרש פרושים אבודים כרוח קדים.

[202] Bei Hadaſſi l. c. פרש ואסר בת האח ובת האחות וכדומה לזה כדברי בעלי מקרא אבלי ציון.

[203] Hadaſſi l. c. אף אסר האליה. Die ausführlichſte Verhandlung und die Zuſammenſtellung aller Anſichten darüber (von Ibn Eſra, Nachmani u. A.) ſ. Add. Cl. f. 68.

[204] Hadaſſi l. c. אסר עובר והמעובר.

[205] Hadaſſi l. c. וחג השבועות חייב ביום ראשון כחררי עליון אבלי מקדש י"י וירושלים עירך.

[206] S. oben und die Anmerkungen dazu.

[207] Ibn Eſra zu Ex. 12, 5. Er nennt ihn משה בן עמרם הפרסי und אבו עמראן בן עמרם הפרסי iſt allgemein für das ſpecielle כי השה חיוב פסח מצרים ובארץ ישראל שה או פר וראייתו וזבחה פסח צאן ובקר שהוא פסח דורות ועפראני. Die betreffende Stelle lautet:

[208] Hadaſſi l. c. ופרש פרושים אבודים כרוח קדים.

[209] Makriſi a. a. O. S. 358 flg. Als verſchieden führt ſie unkritiſch Kaleb Afendopulo (ſ. Dod. Mard. c. 3) an, indem er כת ישמעאל דת משוי העכבארי von unterſcheidet.

[210] Eſchk. l. c. Für (של משה אלזעפראני) ואסמעאל ואלעכברי חבריו muß es heißen משה ואסמעאל אלעכברי חברו. Sie werden מחליפי התורה oder מפרשי פרושים אבודים genannt, und ſollen darin dem Abu Amran geglichen haben.

[211] Bei Hadaſſi l. c. (בטול הכתב וקיום הקריאה) ואמר אסמעאל כי הם שקר ומי שצוה הוא חייב לאלהים וכללי הפסוקים שהחליפו השומרונים הלכו גם הם. Dieſe Stelle iſt ſo räthſelhaft, daß man daraus gar nichts entnehmen kann.

דעות בענין החלב מהם אומרים כי לא אסר הכתוב רק חלב קדשים לא חלבי חלים והוהו דת משוי והנמשכים אחריו ואל זאת הדעת Vergl. Add. Cl. 67a נמשכו משוי העכבארי וסיעתו והכיאו ראיות מן הכתוב לאמת זאת הדעת. Vergl. noch ib. 86b.

[213] Eſchkol l. c.

[214] Der Karäer Thobijja ben Moſe in Dzar Nechmad f. 10 דע אחי כי זה הפיתומי הלץ זכר דברי משוי אלעכברי ואמר הלכו אחריו הקראים בהתרת חלבי חלים וזכר מצותיהם וחוק דבריהם ולא באר מן קלות ראשו ומעוט דעתו שיחות דבריהם.

[215] דת משוי בעלבקי ממדינת בעלבק Hadaſſi n. 98.

[216] Bei Hadaſſi in Eſchk. n. 98. Die arabiſchen Schriftſteller haben in ihren Berichten nur das Dogmatiſche berührt, da ſie für Geſetzesbeſtimmungen kein Verſtändniß hatten; umgekehrt haben die ſpätern karäiſchen Schriftſteller für dogmatiſche Ketzereien keinen Sinn bewährt.

[217] ib. l. c. וגם היה בספק על ידיעת ראשי החדשים ולא ידע בבירור באיזה יעמוד בתורתך. Dieſe Stelle iſt gar nicht zu begreifen, da er doch einen beſtimmten Kalender gehabt haben müßte, weil nach ihm der 15. Niſan ſtets auf einen Donnerſtag, der 10. Tiſchri auf einen Sabbat fallen muß, und folglich auch über das Wochenfeſt kein Zweifel obwalten konnte.

[218] Hadaſſi l. c. נָאַם גם הוא כי חג שבועות ביום ראשון לעולם אלא אינו יודע איזה יום ראשון.

[219] ib. l. c. נועץ עוד כי הפסח יתחייב לעולם ביום חמישי בעד שיפול יום הכפורים ביום שבת משום שאמר חכתוב שבת שבתון והוא יום שביעי משש ימי שבתך מאמר זָכֹר שתי שביתות באחת מהן השבת והשנית יום הכפור.

[220] ib. l. c. מורה עוד ואמר לחכריו כי עיון הזבחים בימי קדש מותר בהטבת ורצון הלב, ובשבת לא יחייב שיקריבו קרבנות כל עיקר, סליחה וכפרת עון הנפש והלב בקרבנות חוטא כפי תורת אלוהיך, ולפסוק הנאמר עולת שבת בשבתו פרש ואמר מענהו קודם השבת היה נקרב ליום שבת. In dieſem ſo vielfach verderbten Texte habe ich הזוהובים, das gar keinen Sinn giebt, in הובחים emendirt, und ich glaube, daß er die Aboda's an Jom Kippur im Sinne hatte, da dieſer Satz auf die Beſtimmung über יום כפורים folgt.

[221] ib. l. c. אף השתחויות התפלה יחייב במערב ואחוריו במזרחיך. כזו דינו ורחו כל מי שהיה במערב ובמצרים ישים אחוריו נגד המקדש בתפלה ערב ובקר וצהרים וכן עושין עד היום הזה. Schon Joſef el-Kirkiſſani (910), nach dem Berichte des Lewi ben Jefet, gedenkt dieſer Anſicht des Meswi כי הוא ספר בעד מי שהיה אומר כי הוא היה רואה כי מקום התפלה הוא בפאת מערב וכו', ſiehe Lik. A. 88.

[222] ib. l. c. החיר החלבים מזבחי הולין להאכיל בלי להקריבו וזו הדת

223 ib. l. c. היה נפרד.

224 ib. l. c. ſchließt לזאת יתרד כל לב איש ויתר ממקומו ויעזוב דרכו הרע.

225 ib. l. c. heißt es: וז הרה (לקח) גם הוא מאנשים מבצרה ולקרוא בדעתו והורהו לעדתך.

226 Cureton's Text des Schahraſtani hat el-Makariba, was aber offenbar unrichtig iſt, da die Sektennamen ſtets auf ijja auslauten, und wirklich hat de Sacy (in ſeinem Abulfeda) die Lesart אלמקאריה gefunden, und ק iſt mit ק auch leicht zu verwechſeln. Bei Mukammez (in Eſchk.) heißt die Sekte אלמגאריה, alſo ג für ק, und da im Eſchkol auch ſonſt ג für ג׳ geſetzt iſt, ſo mag hier gh zu ſchreiben ſein.

227 Ed. Haarbr. I., 256.

228 Hadaſſi in Eſchk. l. c.

229 Ausführlich bei Schahr. l. c. Von Mukammez berichtet Hadaſſi l. c.: וספר גם (דוד אלמקמץ) בעד אלמגאריה בחלוף זה לאלהים קשורם כי לא הם מוסיפין ברמיון כי אם בספורי התורה אשר ספוריה כפשוטם מפרשים ומכררים ועוד אומרים כי הם ספורים למקצת מלאכים ומהם הוא המלאך אשר ברא את העולם כמאמר בניטין הנהואנדי.

230 de Sacy Chr. ar., ed. 2, S. 116.

231 שעור קומה. Dieſes myſtiſche, die Vermenſchlichung Gottes auf die Spitze treibende Buch war in der letzten Hälfte des achten Jahrhunderts ſchon vorhanden und mag, wie Grätz (Frankel's Zeitſchrift 1859, S. 142) bemerkt, aus Gegnerſchaft zu der mächtiger gewordenen mutazilitiſchen, d. h. rationaliſtiſch-allegoriſirenden Partei entſtanden ſein. Anan bereits (760) hob dieſen Myſtikern gegenüber die Unkörperlichkeit hervor und verwarf jegliche Verähnlichung (Makriſi), und wie Binjamin Nahawendi (800) und die ihm nachfolgenden Magharitен (820) gegen dieſe Myſtik angekämpft, haben wir geſehen.

232 Außer Anan, Nahawendi, den Magharitен und Andern, welche indirekt in ihrer Dogmatik gegen die Verkörperer aufgetreten, finden wir, daß Ben Jerochim in ſeiner Polemik gegen Saadja (Milch., Alfeb. 15) die Rabbaniten wegen dieſes bizarren Werkchens שעור קומה verhöhnt, indem er es namentlich nennt. Er ſagt, nachdem er אותיות דר' עקיבה verſpottet hatte: · אזכיר עתה שיעור קומה · אשר לא בושו בה בעלי אשמה · ואפרש כל אבר ומדה והגשמה · מפי מטטרון בחכמתכם הרשומה. In Alf. 16. 17. 18 iſt dieſe Verhöhnung fortgeſetzt.

233 Saadja in ſeiner Erwiderung auf Ben Jerochim's Angriffe, citirt bei Ibn Barſilai (Halichot Kedem p. 69), ſagt: יאני משלים הדבר על שעור קומה ואומר כי שיעור קומה לא נתקבצו עליו דברי כל החכמים מפני שאינו לא במשנה ולא בתלמוד ואין לנו דרך שיתברר לנו בה אם הוא דברי ר' ישמעאל או לא ואולי איש אחד אמרם על שמו כמו שנראה רבים

עליהם שם אחד מגדולי החכמים כדי לשום שם גדול בספריהם, und wir ſehen daraus, daß zu Saadja's Zeiten dieſes myſtiſche Werkchen als alt, dem Tannaiten Ismaël zugeſchrieben, curſirte. Scherira in ſeinem Beſcheide an die Gelehrten zu Fas (ſ. Schaare Teſchuba §. 122) in Bezug auf שיעורו של ה"ו שר' ישמעאל אמר דברים הללו ונו' יוצר u. ſ. w. ſagt unter anderen ועוד שיוצרנו מרוסם ומעולה ח"ו מהיות לו איברים ומדות כפשוטן מדה לאורך ורוחב בשיעור קטן או גדול ונו'. Maimuni ſagt in ſeinem Haſſe gegen die Karäer ſogar: ובענין שעור קומה אם האמת כדברי האומר חבר אחד מן הקראים נטעי נעמנים (S. 17.)

234 Der Biſchof Agobard (um 829) ſagt in ſeinem Sendſchreiben „de judaicis superstitionibus“: „dicunt denique Deum suum esse corporeum et corporeis lineamentis per membra distinctum“ etc. Siehe ed. Baluze 75. Alſo um 829 war dieſes ſchon in Frankreich ſehr verbreitet.

235 Schahraſtani, ed. Haarbr. I., S. 13c, ſagt: daß die Muſchabiha, d. h. diejenige Partei, welche dem Schöpfer körperliche Eigenſchaften zuſchreibt und die Juden für das irrende Volk der Vergangenheit hält; ib. 116. „Das Meiſte davon (von dieſer Lehre) iſt aber von den Juden entlehnt, bei welchen die Verähnlichung zu Hauſe iſt, ſo daß ſie behaupten, es hätten ſeine Augen geſchmerzt und es hätten ihn die Engel beſucht, und er habe über die noachitiſche Fluth geweint, bis daß ſeine Augen überfloſſen, und daß der Thron unter ihm knarre wie das Knarren eines neuen Sattels, und daß er von jeder Seite mit vier Fingern mehr ausgeſtattet ſei.“

236 De Sacy, Chr. ar. I., p. 307 folg.

237 Makriſi l. c.

238 Lik. A. 89: והב' והם אנשים מארץ שנער מן אחינו הקראים יעשו על אלאעאחדאל כלבר ואולם יש להם תנאים זולת תנאי הרבנין ועל כן הפרדנו אותנו מהם. Ferner ib. 90: והקראין אשר בארץ שנער ובשאר המקומות הרחוקות מא"י רדפו אחר הרבנין בעבור שמצאו המעוברות שלהם תמיות במרכות העתים.

239 Makriſi l. c.

240 Auf Saadja's Vorwurf der Jugend des Karäerthums ſagt der Verfaſſer des Chilluk (Lik. A. 101): וראשונים אנחנו מהם ומסנו היו נרמזין; Lik. A. 102 ויכשר לומר כי בראותם ירושלמין ושמותין וצדוקין וביתוסין החלוף שנפל בין בית שמאי ובית הלל ובין ירושלמין ובבלין בין צדוקים וביתוסים אמרו היראים (ובין הפרושים) כי בודאי נתפוננה ההעתקה. Siehe die Erklärung dazu ib. T. 225.

241 Eſchk. l. c. טעות ספור דת אלנרייה, והם אנשי המערות, לוקחים ראשי החדשים באגן הירח במלאות אגנו לאורות, ומשימים דמות לבורא ואומרים פרושים מהחלות מכוערות אשר לא כתורתך. El. Baſchiatſchi in Add. El. p. 6b kennt die Anſicht dieſer Partei über den Monatsanfang; denn unter den ſieben Anſichten über [illegible] Gegenſtand heißt es von einer [illegible] ימלאת אגנו

242 Mukammez bei Hadaſſi in Eſchk. l. c., דת אלקרעיה הם הדלועין דלוע heißt Kürbis, hier durch שמשתמשים בכלי קיקיונים למען טהרה erklärt. כלי קיקיונים, wenn ſie trocken ſind, nehmen nicht die Unreinheit an.

243 Eſchk. ib. זבטומאה וטהרה שוים לשומרונים ושומרים נגיעת טומאת המת יען לטהרה נטו דרכיהם מעט מדברי תורת אלהיך, כבוד קדושת השבת ויתר המועדים שומרים ביחד.

244 Oben bei den Ananiten und bei Malich Harmali.

245 Ahron ben Elijja in Ez Chajjim S. 116; Eſchk. l. c. Die Schreibung iſt אלמניאה, arabiſch bei Abulfeda el-Mânujja.

246 Ez Chaj. l. c., wo die Lehre ausführlich geſchildert iſt. Vergl. Eſchk. l. c. ויש אומרים כי האור הוא בורא הטוב בטבעו והחשך הוא בורא רע בטבעו והם דחי אלמאניה. Jehuda ha-Levi in Kuſari V. 14, nennt ſie בעלי החשך והאור.

247 Ez Chaj. l. c. זאל הנמשכים בזאת הדעת מאנשי אומתנו עליהם אמר הנביא האומרים בלבבם לא ייטיב י"י ולא ירע.

248 Ez Chaj. l. c. heißt dieſe דעת דיצניה, in Eſchk. l. c. דת אלדיצניה. Bardeſanes heißt bei Abulfeda Ibn Deizan, bei Makriſi (l. c. II., p. 88) blos Deizân. Daizan war ein Flüßchen bei Edeſſa.

249 Ez Chaj. l. c. השם יעשה הטוב והשטן יעשה הרע. Unrichtig Jefet (Comm. zu den 12 kl. Propheten) ואלדיציה אומרים אין בורא כלל, האור והחשך הם קדמונים בעולם, wo die Anſicht der Dualiſten mit der der Magier verwechſelt wurde.

250 Ez Chaj. 118. Es wird von Bardeſanes eine Schrift über den Dualismus angeführt.

251 Ez Chaj. 160 דעת אלדהריה, als von חכמי הדו ausgegangen bezeichnet.

252 Ez Chaj. l. c. wird dieſe Sekte charakteriſirt: מאמינים במציאות אלוה ובאמונת ההשגחה הפרטית ובגמול ועונש ואינם מאמינים בנבואה. אמנם אומרים שהשם אינו נוף ומי שאיני נוף איך ידבר עם נוף. Ebenſo ſagt Hag'i Chalfa, daß die Dahariten ihre Erkenntniß nicht aus der Lichtſchrift der Prophetie haben und daß nur das ſinnlich Wahrnehmbare feſtzuhalten ſei.

253 In More ha-More zu More Nebuchim II., 13.

254 Ez Chaj. l. c. In Eſchk. heißt es: דעת אלברהמיים מודים באחדות הבורא וכופרים בנביאה.

255 Th. I., p. 68, ed. Flügel.

256 כת אלגהמיה. Ez Chaj. 115.

257 Ez Chaj. l. c.; Pocock, Specimen p. 243; Sale, Preliminary disc., p. 171.

258 Eſchk. n. 96: דעת אלביכוריה ואלסופסטיה ואלסמניה האומרים כל עניני העולם הזה אינם אלא כמו חלום וחזיון לילה.

259 Ez Chaj. 108.

[261] Ez Chaj. 109. Jefet führt dieſe Anſicht bei den דחוח רעוח, ohne Lithbi zu nennen (Jefet l. c.), mit den Worten auf: היום יש בעולם דחוח רעוח שעומדים ושומרים אורח עול אשר דרכי מחי אין ואומרים כי אין בורא העולם חי אלא ברא העולם וחלף והלך לו.

[262] Ez Chaj. l. c. In Eſchk. l. c. heißt es: דעת ליטבי שמאמין בצורה שראה האיש ההוא בכל בקר בעת שייקץ משנתו.

[263] Ez Chaj. l. c.

[264] Ez Chaj. 113, מנברה 115, מנברה 118, מנברא 132, wo auch das Syſtem derſelben beſchrieben iſt. Jefet l. c. hat dieſer Sekte auch die Lehre von einer diesſeitigen Vergeltung zugeſchrieben: ודת אלמנברייים אומר כי בזה העולם השלום טוב ורע.

[265] In Ez Chaj. bald כת עבריאי, bald כת עבאר geſchrieben, im Eſchk. דעת אלעבריאי.

[266] Ez Chaj. 121. 126. 135. 136; ZB. d. Dr. 1840. S. 455. In Eſchk. heißt es: דעת אלעבריאי הכופרים בעולם הבא ותשלום הגמול לצדיק ולרשע בעולם הזה על ידי גלגול הנפשות מגוף אל גוף אחר.

[267] In Ez Chaj. אומת הצבא oder אומת הצבא, in Kuſari צביים, im More הצאבה, im Eſchk. אנשי חרן אלצבין.

[268] Eſchk. l. c. אנשי חרן אלצבין האומרים כי השמים וכל צבאם חיים וקצת מאנשי חרן אומרים כי הם שוים בכח ובפעולה עמו יתעלה. Siehe Ez Chaj. 33. 157.

[269] Ez Chaj. 88: מפני שאלו (כלאביה) מורים ענינים נוספים וענינים חלוקים ואנחנו לא כן נאמין.

[270] Procock p. 224; Sale p. 164.

[271a] Siehe die Darſtellung im ganzen 2. Abſchnitt.

[271b] כת מעתזלה bei Ahron ben Elijja in Ez Chaj. 4. 16. 135. 138, wo theilweiſe ihrer Lehren gedacht wird. Es ſind die erſten Dogmatiker, welche über die Religion philoſophirten, und zwar in der Form des Kalam, d. h. der Beſprechung und freien Ausdeutung. Der Kalam war nur eine Form, die G'abbarijja wie Aſcharijja hatten ihren Kalam, und es gab orthodoxe wie mutazilitiſche Mutakallimun (מדברים). Die Mutaziliten wurden bald die Gegner der Orthodoxie.

[272] Die karäiſchen Dogmatiker waren gewöhnlich Anhänger der כת מעתזלה, und erſt Maimuni in More hat dafür מדברים, und faßt ſie nicht mehr in ihrer Beſonderheit. Jehuda ha-Lewi in Kuſari (5,15) nennt ſie חכמי שרשי אמונה oder בעלי חכמת הדברים.

[273] Ez Chaj. 4. 16. 95. 115. 130. 138. 181; More I. 71. III. 17.

[274] Siehe Delitzſch im Onomaſtikon zu Ez Chaj. p. 304 folg. In dem Onomaſtikon daſelbſt ſind überhaupt manche Sekten kurz ſkizzirt.

[275] In einer Genealogie der karäiſchen Exilarchen (Lik. A. 53) wird er als ben Boas ben Joſchijja ben Saul ben Anan bezeichnet und wird

Eſchk. S. 92a und im Chilluk (Lik. A. 106) heißt er blos דוד הנשיא und von ſeinem Vater בעז הנשיא iſt weiter nichts bekannt. Er heißt übrigens auch הנשיא allein.

[276] Joſef el-Bazir in ſeinem Sefer ha-Moadim (Lik. A. 199): ואשר אמר הנשיא דוד בן בעז כי מלאכת עבודה הוא פרט מן מלאכה והרמיז כי מעשה אוכל מותר וכו' ואמר כי האומה מתקבצת על זה וכו'.

[277] Jehi Meorot von Thobijja (Lik. A. 95).

[278] Lik. A. 96.

[279] Jakob ben Ruben in Sefer ha-Dſcher (Lik. A. 83).

[280] Siehe Lik. l. c.

[281] Die Kunja Abu Ali führte er wegen ſeines Sohnes Ali; ſein eigentlicher Name war Saadja oder Said (סעיד) ha-Lewi; Haſan (חסן) iſt arabiſche Benennung von Jefet (יפת), mit dem es gleich bedeutend iſt (Schönheit), und wenn unſer Said den Familiennamen Ibn Haſan führte, ſo ſcheint er aus einer Familie Haſan oder Jefet herzuſtammen. Sein Sohn Ali ha-Lewi führte ebenfalls den Familiennamen Ibn el-Haſan, und Jefet, ein Enkel unſeres Said, hieß gleichfalls Haſan.

[282] Siehe Lik. A. 62: ומר אבו עלי סעדי' הלוי המלמד הבצרי יר"א אבן חסן ריח אמר אמרו הרבותין כי זאת המצוה לזכרו בקדוש היין.

[283] אבו יעקב יוסף בן בכתוי המדקדק הבבלי. Abu Jakob iſt Kunja von Joſef und חבבלי heißt bekanntlich der Bagdadenſer, da für Bagdad immer בבל ſteht. Er war demnach nicht aus Bazra und iſt mit Joſef ha-Bazri nicht, wie Pinsker (Lik. A. 20) berichtet, einerlei Perſon.

[284] In der Einleitung zum Dekalog (Lik. A. 62): ומרנא אבו יעקב המדקדק בן בכתוי הבבלי ריח בס' המצות אמר כי הכונה בזה לזכור תמיד את יום השבת שניתנו בו עשרת הדברים ואז נזהרו אל הגשו אל אשה להקיש ממנו קדושת היום לדורות כי היום קדוש וישראל קדושים יהיו בו ולכן אמר השבת בה"א אלתעדיף (הידיעה) ירצה הידוע לכם בקבלה.

[285] Lik. A. 73. 74. 75.

[286] Lik. A. 73 heißt es, daß מעל nur auf Tempel und Heiligthümer zu beziehen iſt, hingegen חטא allgemein gebraucht wird. Die Conſtruction mit ב iſt wie נשבע mit ב zu faſſen. Ferner ib. 75 daß רכיל, abgeſehen von der Grundbedeutung, ſich nur auf Verleumdung beziehen kann; über das dabei ſtehende בעמך (Lev. 19, 16) ſagt er אשר הוא בדין עמך ואשר אינו כדין עמנו נדע אותו מן הדעת כי הוא אסור וכו'.

[287] Zu Lev. 16, 16. 17 (לכפר בקדש, וכפר עליהקדש) ſagt er ib. 74 כי זאת הכפרה אשר צוה י"י בכל שנה ושנה יענה כאשר חייב השם בעת הקמת המשכן שימשח למשכן וכו' כך צוה שיכפר על הקדש וכו' מעונות בני ישראל שעברו עליהם וכו'. Ferner ib. ואמר אבו יעקב כי היו מתחלה ישראל מוחרים (טרם הקמת המשכן) לשחוט במחנה ומחוץ וכו' כי השעה הוצרכה לכך. Ferner ib. 75. כי מז התורה לא יחכסה הדם כי אם על ציד חיה או שוח. Ferner

288 Lik. l. c. zu Lev. 19, 17 und 18.

289 Siehe Lik. A. 138.

290 Siehe bei Pinsker in Likkuthe.

291 Abulfari Sahl ben Mazliach ha-Kohen, der ſelbſt ein Sefer Dikduk geſchrieben, führt ihn in ſeinem ס' לשון למודים mit der Bezeichnung ור' משה בר' אחנים המרקדק ריית an, und er war folglich zu ſeiner Zeit bereits verſtorben.

292 In Sahl's Leſchon Limmudim (Lik. A. 138) heißt es אמר (ר' משה) מלק לשון בריחה והפסקה, שהוא הסרת פרק מפרק, כי הצואר פרקים פרקים, ומפרקת הוא הפרק הראשון אשר אצל הראש, והפ"א בם"ם והל"מר בר"ש מתהלפים, ומן ונמצה דמו למדנו כי אחר השחיטה אחר שימצה דמו על קיר המזבח היה מולק, ירצה היה כורת בסכין במקום השחיטה. Er erklärt ſomit מלק s. v. a. פרק. Vgl. noch Iggaron des David ben Abraham unter מל (Lik. T. 127).

293 Die Chaſanaja (ס' חוניא), als altkaräiſche Sammlung religiöſer Lieder, liegt jetzt als ḤS. zu Odeſſa bei der Wittwe des Abr. Böhm, iſt in Folio, wurde auf Pergament geſchrieben und zu Sulchat im Jahre 1376 bereits verkauft. Der Schreiber hieß Mardechaï ben Baruch Jeruſchalmi. Auf dieſes Chaſanaja komme ich noch öfters zurück.

294 Das Gedicht beginnt, אז דין אל בישרוחו · אצדיקה בכשרוחו · אשר קדמה מלכותו · לפני מָלָך מלך וכו, und das Akroſtich bildet אני משה בר אדונים מארץ דרעה חזוק.

295 Lik. A. 138. Das Akroſtich iſt בּ אדונים הלוי בירבי מסימו חזק, und das Ganze beſteht aus 24 Strophen, aber vor der mit Bet beginnenden ſcheint eine mit ר angefangen zu haben, ſo daß רב herauskommt. Maſſimas gehört wie Kalir, Labrath, Kalaf u. ſ. w. zu jenen fremdartigen unentäthſelten Namen, denen man auf dem Kulturgange der Juden von Syrien aus über Paläſtina und Aegypten nach Afrika begegnet (Lik. l. c.). Die erſten zwei Strophen des Trauerliedes lauten: בכי עמי בני אמי · לביתי קדשי ואולמי · וגם גלות בני עמי · ברוב פשעי וחטאתי : אני אבכה במר רחשי · והאפר על ראשי · ואתן שק מלבושי · עלי קדשי והלתי.

296 Lik. A. 139. Das vollſtändigſte Akroſtich iſt מבורך בן נתן בן ניסן הלוי חבר. Der Ausdruck חבר heißt einer, der zur Genoſſenſchaft gehört; die Apoſtel hießen daher auch חברים und das Chriſtenthum דת חברים.

297 Zur Erklärung des צלע האלף היבוסי Joſ. 18, 28 citirt er den Vers aus Meborach's Klagelied ואנכה מול קבר זכריה בן יהוידע · אשר קברו בצלע האלף נודע. Siehe Munk, Notice sur Abou'l-Walid ꝛc. S. 15. Wir ſehen übrigens daraus, daß damals bereits die Sagen von den heiligen Gräbern und die über gewiſſe Ortſchaften geglaubt wurden.

298 Die Anfänge der fünf קינות ſind 1. מלוכה מני הלכה · ושפחה עלי האכפי מכל עבר · כל אשה. 3. מאד רוחי נכוכה · ונפשי במר בוכה. 2. מלכה:

לביח בנוי בראש הרים .5; בעצמותי ברצח · חרפוני בפצח · למשואות נצח Die Kirnot in der Chaſanaja ſind für die drei Trauerwochen, vom 17. Tammus bis zum 10. Ab beſtimmt.

[299] In dem Siddur der Karäer Thl. III., p. 17 ſteht es abgedruckt zu ליל הכפורים, beginnend מרוע נרים ראש לפני אל, mit dem Akroſtich מבורך בן נתן הלוי נ"ע. Es führt die Aufſchrift חתאנו, hingegen heißt es bei Ben Jerochim וידוי.

[300] Der bei Ben Jerochim citirte Vers lautet: הרעיש ארקא ומלל לא חה כדרך הריבונין כי למד תנאף באשת עמיתך, und der Vorwurf heißt: מפיהם ומספריהם ונטה בזה אחריהם.

[301] Maſudi (l. c.), der Zeitgenoſſe Saadja's, giebt den hier gegebenen arabiſchen Namen und bezeichnet ihn als Ausleger der Schrift, der zu der Sekte der שמוחין gehörte. In שמוחין ſieht Maſudi fälſchlich die Rabbaniten, thatſächlich ſind aber darunter die Karäer zu verſtehen, wie aus dem Chilluk erſichtlich iſt. Jachja Abu Sakkarijja iſt Kunja von Jehuda.

[302] Lewi ben Jefet nennt ihn ראש ישיבת ירושלים (Lik. A. 64), und טבראני hieß er von ſeinem Geburtsort. Nach einer Namensverſetzung bei Kinchi wird er Ali ben Jehuda genannt, und als Büßer führte er den Beinamen ha-Naſir, was ſ. v. a. האבל heißt, da in jenen Zeiten die wallfahrenden Asketen unter den Karäern gewöhnlich waren.

[303] In der erwähnten Chaſanaja (Lik. A. 139). Die einleitenden Strophen lauten קינה היא וקוננה · בהר ציון חרזניה · ובדמעות כתכנוה · ולגולה שלחנוה: והילילי אום מוכה · והאנחי ואת נדכה · עלי ציון המוכה · בכל ננע ובכל מכה.

[304] Hadaſſi im Eſchk. p. 69 a, und wird überhaupt als Grammatiker und Dichter erwähnt; vergl. noch ib. p. 98b. Bei Aufzählung von 32 מדות der Nominalformen ſagte er: אשר בארם טברני המדקדק בספרו מאור עינים.

[305] In einer alten handſchriftlichen Grammatik (ſ. Kuntras ha-Maſoret v. L. Dukes p. 2) heißt es: כך מצאו במסורת יהודה בן עלאן מבני טבריה.

[306] Lewi ben Jefet führt zu ודי זהב (Dt. 1, 1) an: פתרון מר' ור' יהודה בן עלאן הטבראני ראש ישיבת ירושלים.

[307] Eſchk. p. 98b wird er zu דיני ירושה angeführt.

[308] Das Citat in Michlol Kimchi's lautet (Dukes l. c.) זבעל ספר יצירה כתב הריש עמהם, שאמר שבע כפולות בג"ד כפ"רת וקריאת הריש הרפה והדגושה לא שמענו; אבל מצאתי במחברת עלי בן יהודה הנזיר זה סימן ריש הדגוש והרך לבני מעזיה היא טבריא בלבד כי הם מדברים וקוראים במקרא ובדבריהם והוא בפי אנשים וטף, ולא יזוז ולא יתחלף קוראים בו במקרא ומדברים בו בדבריהם במקום דגש דגש ובמקום רפה רפה.

[309] In der am Schluſſe der jetzt in Odeſſa befindlichen HS. angefügten

ובפי הטף כאשר הוא בקריאה וזה הוא סומנו כאשר יסמך ריש לששה אותיות וכו׳.

310 Arabiſch אלשיך אבו אלפרג הרון אלמקדסי, hebräiſch הזקן אהרן בן ישועה איש ירושלים.

311 Eſchk. p. 98b, wo es heißt: ס׳ ההוני שהוא ס׳ נעימות בדקדוק.

312 In ſeiner Einleitung zum Dekalog Lik. A. 62.

313 In deſſen Sebach Peſach, Delet II.

314 In Mizwat Moſche K. 1.

315 Notice sur Abou'l-Walid etc. p. 10.

316 Mosnajim, Vorwort: וחכם ירושלמי לא ידענו שמו גם הוא חקן בדקדוק שמנה ספרים כספירים יקרים.

317 מַעֲלוֹת Ex. 20, 26 erklärt er von מַעַל (Entweihung), ohne zu bedenken, daß es מַעֲלוֹת heißen müßte.

318 Ex. 21, 35, wo Ibn Sitha רעהו auf שור bezieht.

319 Zu Ex. 21, 24.

320 Zu Ex. 20, 26 fügt Ibn Eſra zu der Abweiſung der Erklärung noch hinzu: והנה חשב בן זיטא לעלות בסלם החכמה בהבליו ונגלה ערוחו עליו וככה יקרה לכל מין אשר בדברי קדמוננו לא יאמין. Zu Ex. 21, 35 ואין לשור רע רק בן זיטא לבדו. Zu 21, 24 führt er die Anſichten Ibn Sitha's und Saadja's in Form einer gegenſeitigen Discuſſion an, was aber uns nicht veranlaſſen kann anzunehmen, daß dieſe zwei mit einander disputirt haben, und daß dieſer Disput aufgezeichnet wurde, ſondern daß Saadja die Anſicht und die Beweiſe Ben Sitha's widerlegt habe. Zur letzteren Stelle fügt Ibn Eſra noch die Bemerkung gegen Sitha: והכלל לא נוכל לפרש מצות התורה על דרך פרוש מליהם אם לא נסמוך אל דברי ח״ל כי כאשר קבלנו התורה מן האבות כן קבלנו תורה שבעל פה אין הפרש ביניהם.

321 In Jefet's Commentar zum Pentateuch (Ex. 12, 2; Dt. 16, 1) wird Saadja's arabiſch geſchriebene Widerlegungsſchrift angeführt.

322 Arugat ha-Boſem in Zijjon II., p. 137: ורבנו סעדיה ז״ל כתב בספר המבחן ובחשובותיו על בן סאקויה האפיקורס ועל זולתו החולקים ומאריכים לשון על התורה ועל הקבלה מה שיספיק לכל שומעיו מן המאמינים. Vorher ſpricht Moſe Ibn Eſra von den vernunftwidrigen Agada's und Deraſcha's, gegen welche die Ketzer polemiſiren, und Ibn Sakawijja wird als ſolcher Ketzer (אפיקורוס) bezeichnet.

323 Der arabiſche Titel lautet: كتاب الردّ على بن ساقويه.

324 Lik. T. 43.

325 Joſef el-Bazir in ſeinem Sefer ha-Moadim, Kap. 1, citirt ſein eigenes ס׳ האביב, woraus er auszüglich Einiges mittheilt. Es heißt darin: ודע כי בארנו בספר האביב מהו ומה ובארנו בדרישתו פתרון שמואל דמיתו על מה אתה תמשא אותו שמה ועוד שתים דברי התוכחו כי אמר זה ירוא

בעלי מקרא עם דלות דבורן ובארנו כי דבור שמואל יש לו חזק על דמרו והשחתנו אותו. Die ganze Stelle ſiehe Lik. l. c.

326 Daß ſein Name Samuel war, hat Pinsker (Lik. T. 43) aus Joſef el-Bazir's Sefer Moadim ſehr richtig erwieſen.

327 So berichtet Eldad ſelbſt, daß die Daniten über Aegypten nach Aethiopien und Südarabien gekommen ſind und dort unabhängig leben; aber Binjamin von Tudela (ed. Aſher I., 73) fand die Sage verbreitet, daß die unabhängigen, kriegeriſchen Juden auf den Gebirgen Riſchabur's oder überhaupt Oſtchoraſan's, als zum Stamme Dan gehörend, bezeichnet ſind. Nehmen wir Binjamin's Anſicht als die richtige an, was wahrſcheinlicher iſt, ſo muß Eldad ſeine Wanderung von Choraſan aus genommen haben.

328 Siehe mein Wörterbuch s. v. כוש und חוילה.

329 Es iſt kein Grund daran zu zweifeln, daß er in Babylonien geweſen iſt und daß ein Gelehrter, Iſaak ben Simcha, ihn dort geſehen, was mittelbar dem Gaon Zemach ben Chajjim zu Sora mitgetheilt wurde.

330 In Seſer Eldad heißt es (Bet ha-Midr. II., 108): החלמוד שלהם בל"ה מצויחצח ואינו מזכיר בו שים שם חכם לא מבעלי משנה ולא מבעלי תלמוד אלא כך אומרים בכל הלכה כך למדנו מפי יהושע מפי משה מפי הגבורה.

331 In ſeinem Fragmente von den Halacha's über שחיטה und טרפה, welche die Keirawener in ihrer Anfrage an Zemach mitgetheilt, gebraucht er כשר für טהור, und טמא oder פסול für טרפה; עט für קלמום, und daraus ein Denominativ Hif. העטיט; פתמוהו (ſie haben ihn überraſcht) von פתאום u. ſ. w.

332 In Eldad l. c. וזה אלדד הדני אפילו דבור אחד אינו מבין לא מלשון כוש ולא מלשון ישמעאל אלא לה"ק לבד, ולה"ק שהוא מדבר יש בו דברים שלא שמענו מעולם כמו ליונה קורא תנחרא צפור קורא ריקות פלפל דרמוש und שניה für עסק bei Ibn Koreiſch.

333 Eld. l. c.: ויש להם הלכות יין נסך.

334 Siehe beſonders über das Einzelne, Grätz, Geſchichte V., S. 523.

335 Eld. l. c. וראינו שהיתה אחת היא אלא במקצת מחליפין והוצרכנו לפרש לפני מעלת אדונינו הלשון הזה ממקצת התלמוד שלהם, לפי שיש בו תמיהה גדלה כפי שיעיין בו אדונינו.

336 Siehe oben.

337 Angeführt von מרדכי zu Chullin, Kap. 1, Anfang, wo es heißt: כתב ר' בריך ראיתי כתוב בהלכות שחיטה שהביא ר' אלדד הבא מי' שבטים וכו', worauf einiges von talmudiſchen Beſtimmungen Abweichendes aufgeführt wird.

338 Siehe deſſen Riſalet, ed. Bargès und Goldberg (Paris 1857, 8). Ibn Ganach citirt dies namentlich von Ibn Koreiſch und bei Tanchum Jeruſchalmi zu Klagelieder über צפר. Auch der karäiſche Lexikograph David ben Abraham hatte Eldad's Erklärungen, und ſie mögen ſehr verbreitet geweſen ſein.

[339] In ſeinem Schreiben an den Chazaren-König heißt es: וכימי אבותינו נפל אצלנו איש מישראל נכון דבר והיה מתיחם משבט דן עד שמגיע לדן בן יעקב והיה מדבר בצחות וקורא לכל דבר בלשון הקדש; ferner ib.: וכעמרו לדרוש בהלכה כך היה אומר עתניאל בן קנז קבל מפי יהושע מפי משה מפי הגבורה.

[340] Eſchkol p. 29b und 30a (Nr. 61). Unter anderem heißt es צדקת אנשים מכל שבטי ישורון מעבר לנהר סמבטיון יצאו מהם גלות ירושלים בספר אלדד הדני והם בחורת אל כלי משנה וגמרא וחשבון לבנה כתקון רועיך.

[341] Landauer im LB. d. Or. 1845, c. 562 folg.; ib. 1846, c. 121 folg.; Luzzatto ib. 1846, c. 481—482; Rapaport in Bik. ha-It. 1824, S. 63—68; in der Biographie Saadja's, Anm. 6; derſelbe in der Biographie Natan's, Anm. 11; derſelbe in der Einleitung zum Parchon, n. 4 und 5; Zunz in GV., p. 139 folg.

[342] Die Zuſammenſtellung aller Ausgaben, ſ. Fürſt, Bibl. Jud. I. s. v. Eldad ha-Dani; von der lateiniſchen, deutſchen und franzöſiſchen Ueberſetzung ib. ib. Hinzuzufügen ſind die von Jellinek in Bet ha-Midraſch II., 102. 113, mit der Vorbemerkung n. 15, und von demſelben eine andere Recenſion nach der ed. Kſtpl 1519, 4 in Bet ha-Midr. III., 6—11. Die verſchiedenen Beſtandtheile des Sefer-Eldad ſind noch nirgends genau und kritiſch dargelegt.

[343] חוי oder אלחאוי (der Sammler) iſt arabiſch ſoviel als der hebräiſche Name אסף. Haja's Werk אל-חאוי nannte Ibn Eſra ס' המאסף.

[344] Die Schreibung אל כלכי (el-Balchi) haben Ibn Barſilai (Halichot Kedem) und Saadja Ibn Danan (ſ. Chemdeah Genuſah p. 28), und letzterer fügt hinzu: והעיד רבינו סעדיה שראה מלמדי תינוקות בערי אלבלך בבבל מלמדים תורת חוי הכלכי, ſo daß die Schreibung הכלכי (ha-Kalbi) wahrſcheinlich nur verdruckt iſt. Bei den Arabern kommen el-Balchi und el-Kalbi vor (Schahr., ed. Haarbr. p. 243), ohne daß darum Kalbi ein Schimpfname iſt. In Sefer ha-Kabbalah iſt חמיאל הכלבי corrumpirt.

[345] Die Schrift Saadja's gegen Chawi wurde, wie die Schriften gegen die Karäer, im erſten Viertel des 10. Jahrhunderts in Aegypten verfaßt, und um dieſe Zeit waren die ketzeriſchen und freigeiſteriſchen Schriften Chawi's in Balch und Perſien, in Babylonien und Aegypten ſchon ſo verbreitet, daß die Elementarlehrer ſie in den Volksſchulen vortrugen (Abr. Ibn Daud und Ibn Danan), und man kann annehmen, daß ſie gegen Ende des 9. Jahrhunderts verfaßt waren, da zu einer ſolchen Verbreitung mindeſtens ein Menſchenalter nöthig iſt.

[346] In Sef. ha-Kab (aus einer alten Quelle) heißt es von Saadja: והשיב תשובות על הצדוקין ועל הכופרים בתורה ואחר מהם חמיאל הכלבי (חוי אלכלכי) בדא מלבו תורה והעיד ר' סעדיה שהוא ראה מלמדי תינוקות מלמדים אוחה בספרים ובלוחות ער שבא ר' סעדיה ונצחם. In etwas veränderter Weiſe berichtet Ibn Danan l. c.: (בימי ר' סעדיה) וב'מיו היה חוי הכלכי והסית והריח הרבה מישראל ובחש בתורת י"י ובדה מלבו

תורה חדשה אשר הורהו השטן הוא חוי פילוסוף ומכשף גדול היה, והעיד רבינו סעדיה שראה מלמדי תינוקות בערי אלבלך ובבבל (ובמצרים) מלמדים תורת חוי הבלכי. Die erſonnene תורה חדשה oder תורת חוי הבלכי war eben ſeine Ueberſetzung und Auslegung, die in Schulbüchern (ספרים) und Fibeln (לוחות) gelehrt wurde, und zwar nicht nur in ערי בלך, ſeinem Heimathlande, ſondern auch in בבל (Irak) und in מצרים; denn in Aegypten ſchrieb Saadja dagegen.

347 Ibn Eſra zu Ex. 14, 27 führt el-Balchi's Erklärung dieſes Wunders vermittelſt Ebbe und Fluth an; ſie lautet: ישתחקו עצמות חוי הבלכי שאמר כי משה ידע עה מעוט הים ברדתו ועה רבותו בעלותו והוא העביר עמו במיעוט המים כמשפטו ופרעה לא ידע מכהג הים על כן טבע, und Ibn Eſra fügt hinzu: ואלה דברי שגעון.

348 Ibn Eſra zur betreffenden Stelle: ירקב שם חוי שאמר כי המן הוא הנקרא בלשון פרסי תרנגבין ובלשון ערבי מן, was aber Ibn Eſra daſelbſt weitläufig widerlegt.

349 Ibn Eſra zu Ex. 34, 29. 30. 35: ישתחקו עצמות חוי הפושע שאמר בעבור שלא אכל לחם ס' יום נעש' פני משה כמו הקרן וטעם ויראו מפני שהיו פניו מכוערות, ואיך לא פקח זה המקולל את עיניו כי לא יירא האדם לגשת אל האדם רק בעבור דבר פלא שנתחדש בו שלא ראה כמוהו וכו'

350 Aus einer gegneriſchen Schrift Saadja's (חשובות) gegen einen Ketzer (רשע, טועה, מטעה, מין), der aber nicht Chawi el-Balchi iſt, citirt Jehuda ben Barſilai Barcelloni in ſeinem handſchriftlichen Commentar zu Sefer Jezira ein kleines Bruchſtück, wo es heißt: וכזאת אמר חוי אלבלכי בספרו שכתב בו מאתים טענות וכו' וכן היתה תשובתי אליו בזה הלשון כששמעתי את דבריו (Halichot Kedem, S. 71).

351 In dem arabiſchen Commentar zu Kohelet (7, 16), hebräiſch überſetzt mitgetheilt Lik. T. 28: ואמרו אל תתחכם יותר אתר אמרו אל תהי צדיק הרבה ירצה לא תתנגד בענייני התורה ותאמר למה חייב ולמה לא חייב בעבודת כך וכך כדרך שהתנגד חוי הבלכי יקללהו האל.

352 Halichot Kedem l. c. In Saadja's Emunot III., 10 finden ſich ebenfalls 10 Einwürfe gegen die Göttlichkeit der Schrift, wie wir weiterhin ſehen werden.

353 Ben Jerochim l. c. ſagt: וכבר השיבו עליו החכמים וגערו בו ואמרו לו וכו'

354 ib. ib. למה חייב בעבודת הקרבנות כשאינו נזון?

355 ib. ib. ולמה חייב בלחם הפנים אם לא יאכל?

356 ib. ib. ולמה חייב בנרות אם לא יקבל האורה?

357 ib. ib. וכבר נתעלה עלוי רב על אלה התוארים.

358 Hal. Ked. l. c.

359 ib. ib. למה עזב הק"בה המלאכים הטהורים ולא שכן כבודו ביניהם ובחר לשכון כבודו בין בני אדם הטמאים. In der Erwiderung Saadja's gegen Chawi hat er, wie in einer Schrift berichtet wird (Hal. Ked. l. c.).

אפשר כי השכין ביניהו אור כזה אלף פעמים כי יורה לפי כחם לעבדו בחמים ואיך תאמר מאסם ולא תגור מן החכמים. Sonſt iſt die Entgegnung dort noch weiter ausgeführt.

360 Halichot Kedem l. c.

361 Lik. T. l. c.

362 l. c. מכשף גדול, wo מכשף nach der arabiſchen Bedeutung zu nehmen iſt.

363 l. c. ובדא מלבו תורה חדשה אשר הורהו השטן.

364 Siehe weiterhin.

365 In dem Citat bei Moſe ha-Kohani (Lik. A. 67) heißt es: מדברי רב יהודה בן קורש · אשר החורה דורש · והפשט מבאר וטפרש, woraus die Schreibung Koreiſch erſichtlich iſt.

366 Mosnajim, Einleitung, unter der Ueberſchrift ואלה שמות וקני לשון ור' יהודה בן קריש ממדינת תאהרת כתב ספר היחש וקרא הקדש heißt es: שמו אב ואם וראוי לנהוג בו דרך ככוד.

367 In den Artikeln אבחח, איתן, אלוף, אשף, danach Raſchi zu Jer. 12, 20.

368 Art. אלוף.

369 Zu Art. שנה heißt es bei Ibn Ganach: וענין אחר באהבתה תשנ ה תמיד ענין ערבות ונעימות כמו שניון לדוד או מענין ההעסקות וכו' וכן פרש ר' יהודה בן קריש ואמר ששמע איש הדני אומר לי שניה בענין לי צרך ועסק.

370 Zu מסרף Am. 6, 10.

371 Tanchum Jeruſchalmi (Comm. zu Kl.) zu צפד, wo es heißt: צפד עורם כמו דבקה עצמי לבשרי וכו' כפי מה שנשמע מן איש עברי משוכני המדבר הידוע בהדני ביחוס אל שבט דן שהדבק נקרא צפד.

372 Eſchk. 31b; 92b.

373 Mosn. Einl.

374 Kap. 2, p. 47, ed. Bargès, bei Art. אלמוזות.

375 Bruchſtücke daraus hat Schnurrer in Eichhorn's Bibl. III., S. 951 mitgetheilt. Weißtein theilte die Einleitung mit Ueberſetzung und Anmerkungen im LB. d. Dt. 1842, n. 2 mit. Das Ganze gaben J. J. L. Bargès und B. Goldberg heraus. Paris, 1857. 8. Daß es ſehr unvollſtändig iſt und daß darin ganze Partien fehlen, iſt noch beſonders zu bemerken.

376 Ibn Eſra zu Hiob 9, 26; Hadaſſi l. c. p. 91b und 92b, was ſich in Riſalet, II. Buchſt. מ, befindet.

377 Art. אוניך und נכעה.

378 Lik. A. 65: אדרעי Dt. 1, 4, hielt er richtig für ein n. p., während der gleichzeitig in Bazra lebende Ali es nach aram. ארעא deutete.

379 Sefat Jeter, n. 104.

380 Ez Chaj., ed. Delitzſch

הרחיב הבאור (של שמות המשתתפים) בספר אשכל הכפר בכל מלה מאלו השמות וכו' ומבאור יהודה בן קורש י"א.

381 Lik. A. 66—69. Das große Bruchſtück iſt in der Mittheilung aus Moſe ha-Kohani, von dieſem durch die Worte יאסר כי הקרובות האסורות זוזנן כאשר תאסר שכיבתן מדברי ר' יהודה בן קורש וכו' eingeleitet und ſchließt mit den Worten והנה קצרנו דברי יהודה בן קורש נ"ע.

382 Riſalet 41.

383 ib. 31 zu חטם.

384 Eſchkol 91 b; 92 b.

385 ib. 43.

386 Chilluk in Lik. A. 106.

387 Maimuni (in Jad., Hileh. Sefer Tora 8, 4) hat die Ben-Aſcher-ſche Grundſchrift in Aegypten gefunden, wohin ſie aus Jeruſalem gebracht worden war, und hat ſie für wichtig genug gehalten, um danach die Bibelhand-ſchriften zu verbeſſern. Der hebräiſche Text lautet: זלפי שראיתי שבוש גדול בכל הספרים שראיתי בדברים אלה זכן בעלי המסורת נחלקים ראיתי לכתוב הנה כל פרשיות התורה הפתוחות והסתומות כדי לתקן עליהם כל הספרים להגיה מהם וספר שסמכנו עליו בדברים אלה הוא הספר הידוע במצרים שהוא כולל כ"ד ספרים שהיה בירושלים מכמה שנים להגיה ממנו הספרים ועליו היו הכל סומכין לפי שהגיה בן אשר ודקדק בו שנים הרבה והגיה בו פעמים רבות כמו שהעתיקן ועליו סמכתי בספר התורה שכתבתי כהלכתו.

388 מסורת בן אשר.

389 Genannt מסרת גליונית oder מסרת הפנים.

390 In einer HS. vom Jahre 1010, die jetzt in Odeſſa liegt, befinden ſich beiderlei Maſora's des Ben Aſcher, und zwar in eigenthümlicher ſchwerer hebräiſcher Sprache. Die allgemeine Maſora am Schluſſe iſt in ſchwerfälligen hebräiſchen Reimen abgefaßt. Siehe Pinsker in Lik. T. 130. Die ſeit Mocha's und Pinchas' Zeiten aramäiſch geſchriebenen Maſora's wurden nach Ben Aſcher's Maſora berichtigt und vermehrt, und haben ſich ſo bis auf unſere Zeit erhalten. Ein kleines Kapitel aus dem Maſora-Buch, überſchrieben סדר הנקרא und mit והמשכילים יבינו ſchließend, findet ſich in Dukes Kuntras ha-Maſoret, p. 36.

391 Auch ספר מדקדוקי הטעמים genannt.

392 Zuerſt gedruckt in der rabbiniſchen Bibel (Venedig, 1518, f.), aber nur aus einigen Bruchſtücken beſtehend. Der nochmalige Abdruck von Dukes, nach einer Luzzatto'ſchen HS., unter dem nicht recht paſſenden Namen קונטרס המסרת (Tübingen, 1846, 16), hat nicht nur einen ſehr abweichenden Text, ſondern auch noch ein Stück aus einer Grammatik, und beſonders zuerſt das über die poëtiſchen Accente, welches letztere Wolf Heidenheim in ſeiner Pſalm-Ausgabe (4. Ausg. Rödelheim, 1842, 16) correct abgedruckt hat. Einen Commentar zum 1. Kapitel über die poëtiſchen Accente lieferte

l. l. אלה תולדות האותיות S. 57, סימני או"ה 41, (אחי מרדוך) טעמים הקדומים 48, סימן שתי אותות (über נעיה) 55 ſind erhalten.

394 Dunaſch Ibn Labrath hat Ben Aſcher gegen Saadja in Schutz genommen, was zum Theil noch handſchriftlich vorhanden iſt. Jehuda Ibn Balam benutzte in ſeinem Buche über die Accente (טעמי המקרא), wie auch in ſeinem Pentateuch-Commentar (פרוש על התורה) Ben Aſcher's und Ben Naftali's Arbeiten. Siehe החלוץ II., S. 61.

395 Genannt שמונים חנות, nur bei Hadaſſi in Eſchkol ha-Kofer n. 163 und 173 in dunkler Weiſe erwähnt, ſo daß man nicht weiß, ob dieſes als lexikaliſch anzuſehen iſt, oder ob es nicht zu ſeinem Maſora-Werk gehört hat.

396 In ſeinem מחברת על הנקודות והטעמים behandelte er, ſoweit aus den Chilluſim erſichtlich iſt, die Regeln über קמץ, מלעיל ומלרע, דגש ורפי, שוא, נדול und חטופים über Accente.

397 Baba Kamma 2b; Ridda 23a; Chag 10b. Der Satz lautet: דברי חורה מדברי קבלה לא ילפינן, und unter דברי קבלה verſteht man die Belege aus den Propheten.

398 Z. B. Chullin 17b.

399 Megilla 27a.

400 Rathronaï, citirt in Machaſor Vitry (ſ. Ker. Chem. III., p. 200), ſagt in einem Gutachten: ? וששאלתם אם אסור לנקוד ספר תורה ספר תורה שנתן למשה בסיני לא שמענו בו נקוד ולא נתן נקוד בסיני כי החכמים ציוונהו לסימן ואסור לנו להוסיף מדעתנו פן נעבור בבל תוסיף לפיכך אין נוקדים ספר תורה

401 Eſchk. n. 173: מדות התורה, והם תורה נביאים וכתובים, ששלשתם נקראו תורה, ככתוב ולא שמענו בקול י"י אלהינו ללמד בתורותיו אשר נתן לבנינו ביד עבדיו הנביאים ועליהם אמר החכם מכל אדם הלא כתבתי לך שלשים במועצות ודעת.

402 אשלמתא, סיום התורה, שלום התורה. Letzteres wurde getheilt in בתריתא und קדמיתא. Siehe Dukes. Kuntras ha-Maſ., S. 30.

403 Eſchk. n. 173: וספרי הורות ראויות להיות נקודים בנקוד וטעמים כי בלא נקוד וטעמים לא נתנה אלהינו על כי מכתב אלהים חרות על הלוחות ככה היו מלאים בכתיבתן בנקוד וטעמים ולא תסרים מנקודם וטעמם ומארם נתנו האותיות והלשון והנקוד והטעמים (הראשון).

404a ib. l. c.

404b Eſchkol n. 163. 173.

405 Pinner l. c. S. 86; Mikraot Gedolot in der Mittheilung von Ahron b. Chajjim.

406 Pinner S. 63.

407 Kuntras ha-Maſoret S. 30 heißt es: בל הכתוב והבטוי והמוקש דומה לכתב הקדש; der Ausdruck הבטוי iſt für העתקה.

408 Maimuni, Hil. Sefer Tora 8, 4.

logie des Wortes תלפיות, in ſeinen השובות gegen Saadja: (סעריה) ועשה חתו אשר בתלפיות שרש כי הוא מעיקרה לפי שהשיב על בן אשר ואמר תלף תלף האותות.

410 Lik. A. 102 in Chilluk: ועוד באו חלופי מערבאי ומרנחאי בתורה זה אומר בכה וזה אומר בכה, מה שילמוד זה חסר ילמוד זה מלא ומה שילמוד זה מלא ילמוד זה חסר, מה שילמוד זה תיבה אחת ילמוד זה שתי תיבות, מה שילמוד זה במסורת ילמוד זה בטעם, וכן מסורות הרבה אחד למערבאי ואחד למרנחאי, מענהו לכן אשר ולכן נפתלי.

411 Eſchk. n. 168.

412 Jefet ſagt in ſeinem Commentar zu Ex. 35, 3 von Saadja: ושכח אמרו אמנם הקודם הראשון הוא בטול ההיקש במצוות השמעיות Er wirft ihm vor, daß er ſich nicht conſequent geblieben iſt. Lik. A. 20.

413 Eſchk. l. c. heißt es: בני מקרא משכילי נוחם ערן נתחלפו באלה מדות התורה, הכהן סהל בן מצליח אבולסארי הכלילם על ד' דברים בחכמת הדעת ובמשמע ובהקש ובעדה התורה מתגברת. ועעיד בן יפת הלוי הכלילם בג' דברים במשמע בהקש ובעדה ולא בחכמת הדעת כי אמר הדעת תאסר בדברים ותתיר בדברים והתורה אוסרת מה שיתיר שכל הדעת ומתרת מה שאוסרת החכמה. ... ויש מי שמודה בכתב ובקבוץ ולא יודה בהקש זה יוסף בן נח.

414 Eſchk. l. c. iſt סכל ירושה nur Erläuterung von עדה.

415 Bei El. Baſchiatſchi im Add. El., Anf.: מאמר החכם ר' טוביה שכל מי שאומר שיש העתקה שאין לה סיוע מן הכתוב אין זה אלא מקוצר יד שכלו.

416 ib. ib. ואמרו חכמינו שכל קבלה שלא תעמוד נגד הכתוב ולא תוסיף על מה שאמר הכתוב וכל ישראל מודים בה ויש לה סיוע מן הכתוב נקראת העתקה ונתקבלה מבנו. Noch deutlicher ſpricht er ſich an einer andern Stelle (ib.) aus: אמנם יש מצות אחרות שנתגדלנו בהן ואינן כתובות בתורה שבו להיותן כטבע ואלה יקראו סכל הירושה והעתקה בפי החכמים כגון שחיטת הבהמות שתהיה במאכלת ובכריתת סימנים בשעור הראוי וכן קדוש החדש שיהיה על פי ראייה הלבנה.

417 Mibchar, Einleitung: שגם אנחנו נשענים על הכתוב ועל ההקש ועל ההעתקה כי זו ההעתקה אינה הריסת הרשום בכתב אמת ואינה בחלוקה. כי הכתוב נעתקה אף היא בפה אחד בכל ישראל. Ferner ib. zu Par. Bo.: לא פרט הדברים שהיו האמת נותנים בהן כגון שחיטה שסמך מצות התורות על סכל היורשים.

418 Eſchk. l. c.: ויש מי שהכלילם (המדות) בשני דברים במשמע ובהקש ולא יודה בעדה סכל ירושתן ובדבריו מאין יודע האותיות והשמות והמעשים והוא יבטל טומאה וטהרה.

419 Mibchar, Einleitung: ואין זה תפארת לבעלי הקבלה כי רוב המאמרים הם אמרי אבותינו ולא הנחנו כללם רק ממה שאין הכתוב סובל החלוקה עמו ושעומד נגד הפשט.

420 Siehe oben bei Anan.

422 Bei Samuel ha-Maarabi, ſ. Lik. A. 147: והפריזו (קצת בני מקרא) להרבות בהקשים יותר מדאי עד שאמרו ערוות רבות מאוד שהן מותרות ואת השטה כבר בטלוה וסתרוה על ידי מה שהשיב זה הזקן אבו יעקב אלכציר ואחריו הזקן הגדול אבולפראג פרקן בן אסד.

423 Syſtematiſch hat dies, wie über die Principien der Schriftauslegung, Ahron ben Elijja im Vorworte zu ſeinem Pentateuch-Commentar zuſammengeſtellt.

424 רְכוּב eigentlich von רָכַב, verbinden, einigen, nach arab. rakaba (ſ. mein WB.), hier von dem Combiniren der weniger deutlich ausgedrückten Verwandtſchaftsgrade mit den klar ausgeſprochenen. Für בעלי הרכוב ſagt man auch מְרַכְּבִים. Ueber die Sache ſiehe Abderet Elijjahu 85b.

425 Siehe obige Anm. 422. Vgl. über dieſe durch el-Bazir bewerkſtelligte Reform der Ehegeſetze Selden, de uxore hebraea I., 4.

426 In Miſchamot c. 13, 1: תועה מדרך משכילים · להקל חמורות ולהחמיר קלים · טומאת נגיעה וטומאת אוהלים · ולהחיר טמא ומרק פגולים Ferner ib. c. 14, 4: דברי שקר ועצב להסתירה · האומרים אין טומאה בגלות ואין טהרה · ונם כל שאשה עושה לבעלה נדה עושה לבעלה חוץ משלשה אמורה.

427 Lik. T. 37 folg., A. 2 folg. Die bei ihm vorkommenden Sätze über dieſe Geſetze ſind: לפיכך חייבים כל ישראל להבדל מכל הטומאה ולהטהר מכל הנגיעות ולהתקדש באלה הימים והזמנים ביותר בשבתות ובמועדים וביום ויעוד ראשי חדשים יום עצרת וצום ועת תפלה — שלא יתעסקו בטומאה ושלא יגעו אל אשה. ללמדך שקדושת כל יום קדוש שלא לשכב עם אשה ושלא לטמא לפיכך חייבים אנו כל ישראל שלא לאכל כל טמא. Ferner ולינע בכל נבלה ישלא לינע בכל טמא.

428 Zu Pſ. 69, 1, in der hebräiſchen Ueberſetzung von Pinsker: אחרי כך נחגלו אחרי בנימין הקראים והוסיפו נדרים במצות י"י. Siehe Lik. T. 22.

429 Sefer ha-Dſcher: אחרי כך נגלה הדת השלישי והם הקראים האחרונים אשר דקדקו והעמיקו וגלו המצות ואין דת אחריהם. Wenn aber El. Baſchiatſchi in Ad. El. 24a ihm nachſagt שאנו מכת הרביעית, ſo iſt für הרביעית zu ſetzen השלישית.

430 Pſalmen-Comm. l. c.: ואח"כ עמדו אנשים ממזרח וממערב והוסיפו החזקה בדת והשקידה בחכמה ושמו מגמת פניהם לשבת בירושלים ועזבו רכושם וביתם ומאסו בעולם הזה והם הנמצאים כעת בירושלים עד שתחגלה בסופם השארית שבהם נאמר שארית ישראל לא יעשו עולה ואלה הם השושנים וכל מי שמחזיק בדת התורה מן הצדיקים הוא מתיחס להם.

431 Lik. A. 30 und 31.

432 Siehe Munk in Notice sur Abou'l-Walid, p. 153, wo dieſe Stelle aus Jefet's Comm. citirt wird.

433 Ahron im Mibchar zu Lev. 17, 3, ſagt: ויש מי שאמר מזה המאמר אכילת בשר בגלות כי חוץ כולל כל העולם ור' שלמה השיב ואמר אם יעדר המחנה בטל מהוץ למחנה.

434 Auf einem alten Blatte, das zu einer Bibelhandſchrift gef

und das jetzt zu Odeſſa bewahrt wird (ſiehe Pinner, Proſp. S. 64 u. Lik. T. 17) befindet ſich die Nachſchrift.

435 Siehe mein Wörterbuch s. v. ספרד. Pinsker l. c. macht darauf aufmerkſam, daß nach dem Gedichte des Jehuda ha-Lewi aus ſeinem Diwan, welches עמוד כמעט צבי beginnt, und der arabiſchen Ueberſchrift zufolge an einen Gelehrten im Oſten gerichtet iſt, dieſer Gelehrte ein gewiſſer Abraham in Sefarad (Kertſch) war, da es dort heißt ותתפאר עלי העיר ספרד. Ebenſo fand in dem Liede an Muſa Hibatallat (Bet. bat Jeh., p. 105) Pinsker in ſeiner Handſchrift אשר לבש באי רודים מעיל הוד ושמעה עיר ספרד פעמונו, und weiter daſelbſt והריחו בגלות (ספרד) קנמונו.

436 Der Schreiber nennt ſich ואני ברכה המלמד הפליטי, und für הפליטי leſe ich הפליסי.

437 Die erwähnte Nachſchrift lautet: השלוחים החכמים הירושלמיין שהביאו לנו מציון תורת הרבנות שחברו אבותיהם חכמי בית שני ברוח הקדש כפי עדותם. וקבלנוה גם אנחנו פה קצת גלות ירושלים אשר בספרד ובאון כאתו וסולכאתו וקפא מאחים בעלי בתים עלינו ועל זרעינו בשנת כי מציון תצא תורה פ"ק בכתוב בספר ההסכמה הקיימא הם נקדו וטעמו לנו את כל ספרי הקדש בנקודות וטעמים שחקנו הסופרים בירושלים זכרם להם י"י לטובה. ואני ברכה המלמד התפליסי (הפליטי) כתבתי זכרון בספר הזה כי רבים מאחינו מחיחדים במקראי קדש לבד ככל אבותינו נ"ע כי לא ראו אור תורת הרבנות טימי קדם מחרפים אותנו שנבדלנו מהם עד יבוא ויורה צדק.

438 Dukes, Kuntras ha-Maſoret, p. 80.

439 LB. d. Or. 1845, c. 562 folg.

440 Siehe de Sacy's Chr. ar. l., 350—351.

441 LB. d. Or. 1850, n. 11. S. Sachs Kerem Chemed VIII., S. 67.

442 Dukes l. c., S. 9 und 73.

# Verzeichniß

der in Zeitschriften zerstreuten und den Karäismus betreffenden Aufsätze, mit Einschluß der von Herrn Pinsker edirten Bruchstücke.

---

**Ali b. Suleiman:** לקוטי אגרון. Auszüge aus dem Wörterbuche Ali's hebr. übersetzt. Lik. T. 175—183.

—.— מקדמה אלאגרון. Einleitung in dessen Iggaron, arab. u. hebr., mit Bezug auf Ibn Chajjug'. Lik. T. 183—189.

—.— ערך פת. Der Artikel פת aus Ali's Wörterbuch, arab. u. hebr. ib. 202—203.

**Anonymus:** לקוטים מן פרוש מלות המקרא. Mittheilungen, aus unbekannten Erklärern, Commentaren ꝛc. entnommen. Lik. T. 227—232.

**David b. Abraham** (el-Fasi): לקוטי אגרון. Einzelne Stücke aus dem Wörterbuche Davids, worin seine karäischen Ansichten. Lik. T. 123—128; in bloßer hebr. Uebersetzung. Lik. T. 130—141; in arab. Sprache ib. 143—148; in Vergleichung mit den Erklärungen des Ibn Koreisch, hebr. u. arab. ib. 149—157; anderweitige Auszüge ib. 158—167.

— — ערך פת מתוך אגרונו של רד"בא. Lik. T. 189—202.

**Fr. Delitzsch:** Ahron b. Elia, der Karäer, über zwei indische Sekten. LB. d. Or. 1840, c. 198.

— — ריני שחיטה. Von Ahron b. Elia, excerpirt und geschildert. LB. d. Or. 1840, c. 241—248; 273 flg.; 459 flg.

— — Die Hauptdifferenzen zwischen Karäern und Rabbaniten. Nach Ahrons Vorw. zum Pent.-Comm. ib. c. 500.

— — Ueber Ahron b. Elia's Sefer Mizwot. ib. 633.

— — Ueber einige philosophirende Sekten des Islam. ib. c. 697.

— — Ueber einige unbekannte jüd. Sekten. ib. c. 737. Nachtrag dazu. ib. c. 801.

— — ed. עץ חיים. Ahron ben Elia's aus Nikomedien, des Karäers, System der Religionsphilosophie ꝛc., nebst einem dazu gehörigen einleitenden

und durch Anmerkungen ꝛc., sowie durch reichhaltige Excepte ꝛc. sprachlich, kritisch und geschichtlich erläutert. Leipzig, 1841. 8.

**Elijja b. Abraham:** חלוק הקראים והרבנים. Die Streitpunkte zwischen Karäern und Rabbaniten, nach zwei verschiedenen Handschriften abgedruckt, vollständiger als Trigland, und danach Wolf. Lit. A. 97—106.

**Jul. Fürst:** Die ersten drei Jahrhunderte nach Abschluß des Talmud. Eine Skizze. LB. d. Or. 1851, c. 177—182; 196—200; 214—218; 232—238; 248—253; 275—280; 289—294; 312—316; 321—327; 337—355.

— — Jak. Triglands Abhandlung über die Sekte der Karäer. Aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt. LB. d. Or. 1843, c. 12. 23. 39. 763. 776. 794. 827.

— — Ben Jerochim's Gedicht מלחמות י״י, und zwar die ersten zwei Kapitel daraus. Zum ersten Male punktirt und mit Anmerkungen versehen. LB. d. Or. 1846, c. 163—168 u. 211—216. Die Anfänge der Kapitel 3—13, mit Proben, theilt Pinsker mit. Lit. A. 15—19.

— — Karaitische Literatur. Zusammenstellung von Berichten über karäische Schriften, über die Druckwerke zu Eupatoria (1834—1836), über מבחר ישרים, ס׳ המכחר, אדרת אליהו, אשכל הכפר, ס׳ העשר, חותם תכניח, und פינת יקרת. Or. HB. 1841, S. 198.

— — Das goldne Zeitalter der Karäer. In ausführlicher Mittheilung über die Karäer vor Saadja. In der Uebersetzung des אמונות ודעות (Leipzig 1845, 12) S. 336—337; 354—359. Danach im Sabbatblatte abgedruckt.

**J. B.** (in Lemberg): Etwas über Karäer in der Krim: LB. d. O. 1840, c. 442.

**Abr. Geiger:** Karäische Literatur (Betrachtungen über ihre Geschichte u. ihr Schriftthum). In wissensch. Ztschr. für jüd. Theologie. II. S. 93—125.

— — Eine karäische Handschriftensammlung; ib. III. S. 441.

— — Ueber den Dichter Moses ben Abraham Aldar'i und seine Dichtungen. In Ztschr. der deutsch. morgenl. Gesellschaft. Bd. XV. Heft III. u. IV. S. 813 flg.

— — Zur Würdigung des wissenschaftlichen Standpunktes in Palästina, vom 7. bis zum 10. Jahrh. Wissensch. Ztschr. V., S. 17 flg.

— — Zur Entwickelungsgeschichte der hebr. Sprachkunde, bibl. Exegese u. hebr. Dichtkunst unter den arab. Juden im 10., 11. u. 12. Jahrh. Erster Artikel: Saadia b. Josef Gaon: Wissensch. Ztschr. für jüd. Theologie. V., S. 262—324.

**Sam. Holdheim:** מאמר האשות. Abhandlung über das Eherecht, nach Ansichten der Rabbaniten und Karäer. Dabei zugleich über Sadukäer und Karäer auch in anderer Beziehung. Berlin, 1861. 8.

**Jefet b. Ali:** תשובות קצובות. Polemische Gedichte gegen eine Abh. des Jakob b. Samuel (רי"בש), 22 Strophen mit noch einer einleitenden u. Schlußstrophe; dabei noch andere Gedichte. Lik. A. 19—25.

**Jehuda Ibn Koreisch:** Bruchstück aus seinem ס' מצות. In einem מאמר von Mose ha-Kohani. Lik. A. 67—69.

**Jeschua b. Jehuda:** קצורים מן פ' על ס' שמות וס' ויקרא. Auszüge aus Jeschua's Comm. zu Ex. u. Lev., namentlich der Stellen, worin Anan, Nahawendi, Josef b. Noach, Sahl, Jefet u. A. angeführt werden. Lik. A. 71—80.

**J. M. Jost:** Ueber die Karaiten und ihren Kampf gegen die rabb. Tradition. Einleitung. Isr. Annalen 1839, n. 11. Lehre der Karaiten. Allgemeine Ansicht des Ahron. ib. n. 17. Erster Abschnitt. Das Kalenderwesen. ib. n. 18. Neuere Berichte über die Karaiten und deren Geschichte (von Kohl). ib. n. 28; über Isaak Sang'ari. ib. 1840, S. 101. Neueste Nachrichten über die karaitischen Denkmäler. ib. 1841, S. 60—61; S. 134; Nachrichten über Karaiten. ib. S. 199 (nach Spencer's Travels).

**Mos. Kohani:** מאמר בערוות. Abhandlung über die verbotenen Ehen, mit starker Bekämpfung des Saadja ꝛc. Lik. A. 65. 70.

**M. Kirchheim:** Vorbericht zu Salmon ben Jerochim's ס' מלחמות יי', d. h. polemische Schrift gegen Saadja. LB. d. Or. 1846, c. 17—24. Dabei auch die schwerverständliche Einleitung.

**Lewi b. Jefet:** מקדמא על ספר דברים. Einleitung in Deuteronom. Ein Bruchstück. Lik. A. 64—65.

— — לקוטים מס' המצות. Bruchstücke aus dem Gebotenbuche. Lik. A. 87. 92.

**Menachem Ghizni:** תשובה לר' דוד הבבלי. Antwortschreiben an David ha-Babli in Kahira auf seine Bedenklichkeiten über seinen vorausgegangenen Brief; mit einer krit. Einleitung. Lik. A. 43—50.

— — מכתב אל קהלת קהרא. Schreiben an die (Karäer-) Gemeinde in Kahira über das Grundprincip des Karäismus, aus Alexandrien abgeschickt. Lik. A. 50—53.

— — אגרת מנחם לעקלם הגר. Sendschreiben Menachems an Akhlas, d. h. an Dav. el-Mukammez u. s. w. Dabei ein Gedicht von 38 Strophen, mit Akrostich Menachem ben Mich. ben Josef. Lik. A. 55—61.

**S. Munk:** Die karäischen Handschriften, aus Aegypten mitgebracht. Isr. Annalen 1841, S. 62. Weiterer Bericht über karäische Schriften und Verfasser. ib. S. 76—78; Kritik anderer Berichte und neue Mittheilungen. ib. S. 83 flg., S. 93 flg.

**Nissi ben Noach:** פתרון עשרת הדברים. Commentar zum Dekalog, worin nachgewiesen wird, daß alle Vorschriften des Pentateuch darin ent-

**S. Pinsker:** Mittheilungen über einen arabischen Auszug aus dem Werke חובות הלבבות. ZB. d. Or. 1851, c. 737—749.

— — לקוטי קדמוניות. Zur Geschichte des Karäismus und der karäischen Literatur. Nach handschriftlichen Quellen bearbeitet. Wien, 1860. 8. In meiner Arbeit hier ist das Werk unter Lik. citirt, und zwar T. = Text u. A. = Anhänge.

**Phil. Née:** Die Einleitung des Salmon ben Jerochim zu Milchamot übersetzt und erklärt. ZB. d. Or. 1846, c. 228—231.

**Is. Reggio:** Aufgefundene Spuren zur karäischen Geschichte. Isr. Annalen 1840, N. 23 u. 25.

**Sahl ben Mazliach:** ס' תוכחת מגולה. Polemik gegen Saadja und seinen Schüler Jakob b. Samuel (רי"בש) u. s. w. Ein Gedicht aus 18 Strophen u. s. w. Lik. A. 25—43.

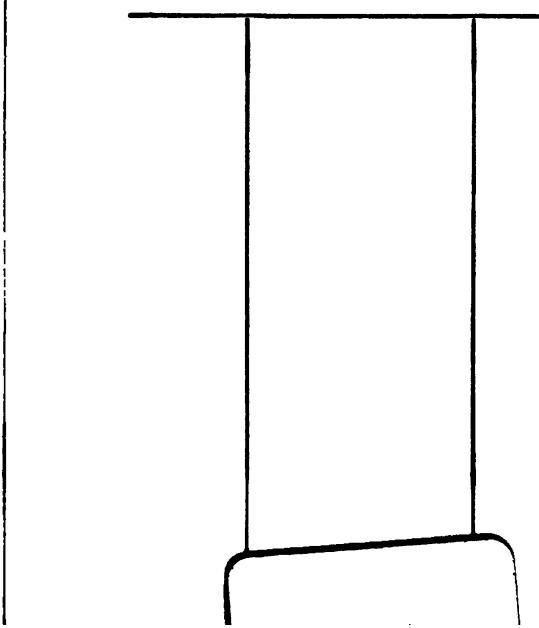
**Salmon ben Jerochim:** מקדמא על עשרת הדברים. Einleitung in den Dekalog, aus der arab. Urschrift ins Hebräische übersetzt. Lik. A. 61—64.

**Thobijja b. Mose:** לקוטים מס' המצות. Auszüge aus dem Gebotenbuche u. s. w., betitelt יהי מאורות. Lik. A. 92—97.

Nies'sche Buchdruckerei (Carl B. Lorck) in Leipzig.

BM 175
175
K3F78

BM 175 .K3 F78
Geschichte des Karaerthums,
Stanford University Libraries
3 6105 041 217 717

Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.